Traficantes de Sueños
editorial

El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica

Michael T. Taussig

historia·25

El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

historia

Omnia sunt communia! o "Todo es común" fue el grito colectivista de los campesinos anabaptistas, alzados de igual modo contra los príncipes protestantes y el emperador católico. Barridos de la faz de la tierra por sus enemigos, su historia fue la de un posible truncado, la de una alternativa a su tiempo que quedó encallada en la guerra y la derrota, pero que sin embargo en el principio de su exigencias permanece profundamente actual.

En esta colección, que recoge tanto novelas históricas como rigurosos estudios científicos, se pretende reconstruir un mapa mínimo de estas alternativas imposibles: los rastros de viejas batallas que sin llegar a definir completamente nuestro tiempo, nos han dejado la vitalidad de un anhelo tan actual como el del grito anabaptista.

Omnia sunt communia!

© 1980, University of North Carolina Press.
© 2010, del Prefacio a la edición del trigésimo aniversario, University of North Carolina Press.
© 2020, de la presente edición, Traficantes de Sueños.

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

* Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

* Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
* No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
* Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:
* Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
* Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
* Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
  - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
  - Los derechos morales del autor
  - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
* Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Edición original: T*he Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill (NC), The University of North Carolina Press, 2010. Primera edición de 1980.

Primera edición: Enero de 2021

Título:
El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica
Autor:
Michael T. Taussig
Traducción:
Desde la editorial Traficantes de Sueños no hemos podido determinar la autoría de la traducción del cuerpo principal del libro.
Elena Fernández-Renau Chozas es la traductora del prefacio y el epílogo.
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
taller@traficantes.net

Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba, 13
28012 Madrid
Tlf: 915320928
editorial@traficantes.net

ISBN: 978-84-122762-4-4
Depósito legal: M-2680-2021

El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica

Michael T. Taussig

historia
traficantes de sueños

ÍNDICE

Prefacio a la edición del trigésimo aniversario 17

Prefacio 23

Primera parte. El fetichismo: el tropo maestro 27

1. El fetichismo y la deconstrucción dialéctica 29

2. El diablo y el fetichismo de la mercancía 41
   Interpretaciones 42
   Actitudes ante el trabajo asalariado y el desarrollo capitalista 47
   El fetichismo de la mercancía 53
   El fetichismo: lo precapitalista versus lo capitalista 70

Segunda parte. Las plantaciones del Valle del Cauca en Colombia 73

3. La religión esclava y el surgimiento del campesinado libre 75
   La manumisión, el *laissez-faire* y la desarticulación regional 81
   Los arrendatarios díscolos: los holgazanes y los rebeldes 89
   Las contradicciones del periodo de transición 94
   La religión y la guerra de clases 98
   Epílogo etnográfico: 1970 106

4. Dueños y cercas 111
   La mercantilización de la agricultura campesina 119
   La Violencia 123
   La naturaleza dual del proletariado 126
   El arte del trabajo campesino 129
   La articulación de los modos de producción 132

5. El diablo y la cosmogénesis del capitalismo 139
El diablo y el trabajo proletario 140
Modos de interpretación 142
La cosmogonía 148
La cosmología establecida 152
La incredulidad y la sociología del mal 158
6. La polución, la contradicción y la salvación 161
Las antinomias de la producción 163
El fetichismo y la hermenéutica 173
7. El bautismo del dinero y el secreto del capital 177
El bautismo del dinero y el nacimiento del capital 177
Razones analógicas y la filosofía de los valores de uso 180
El contrato con el diablo y la magia de la producción capitalista 184
Conclusión 186
Tercera parte. Las minas de estaño bolivianas 193
8. El diablo en las minas 195
9. La adoración de la naturaleza 209
El cripto-paganismo 214
La cosmología: el estructuralismo animado 216
La iconografía de la naturaleza 220
10. El problema del mal 225
La moralidad y la dualidad 233
11. La iconografía de la naturaleza y de la conquista 241
Mesianismo 247
El mal y el control social 249
¿Dioses blancos? 250
Variaciones 251
Reciprocidad y mediación 252
12. La transformación de la minería y la mitología minera 261
La minería antes de la Conquista 261
Minería colonial 263
La religión y el cambio a la minería colonial 265
Las minas peruanas del siglo XIX 268
El diablo, la virgen y la salvación en las minas bolivianas contemporáneas 271
La batalla de los dioses y la lucha por la fertilidad 272
Del espíritu de las montañas al diablo de las minas 275

13. Ritos de producción campesinos 279

14. La magia minera: la mediación del fetichismo de la mercancía 289

Conclusión 297

Epílogo. El sol da sin recibir. Una reinterpretación de las historias del diablo 303

Sol 306

El pacto con el diablo 315

La parte maldita: las teorías de consumo no dicen nada (¿lo pueden creer?) del significado del consumo 325

El don 328

La negación de la negación 334

Secuelas 336

Bibliografía 339

Y el Señor dijo a Satanás: «¿De dónde vienes?» Y Satanás contestó diciendo: «De haber recorrido la Tierra y de haber caminado mucho por ella».

Job 2:2

Articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza solo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.

Walter Benjamin, *Tesis de la filosofía de la historia*.

De esta forma, la antigua concepción dentro de la cual siempre aparece el hombre (no importa cuan mezquinamente localista, religiosa o política sea la definición) como el objetivo de la producción, parece mucho más exaltada que el mundo moderno, donde la producción es el fin del hombre y la riqueza el objetivo de la producción.

Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*.

Prefacio a la edición del trigésimo aniversario

Treinta años después de su primera publicación en 1980, parece un buen momento para añadir una suerte de epílogo a este libro sobre el diablo, para reflexionar sobre la naturaleza de la antropología como narradora de historias y para ponerles al día sobre algunos cambios que han tenido lugar en la situación que se describe en la primera mitad del libro.

Mi primer interés es, no obstante, la «voz» y el arte de la escritura, auténtica esencia de nuestro trabajo y a la que, sin embargo, pocas veces se hace referencia. Bajo mi punto de vista, nuestro trabajo en antropología, como en filosofía, se parece a escribir un poema, es una cuestión de dar con las palabras y con el ritmo del idioma que resuenen con aquello sobre lo que estamos escribiendo. Dicho de forma más cruda, la antropología estudia la cultura, pero en el proceso también «construye» cultura. Ser consciente de esto es encontrar formas de traducir entre lo conocido y lo desconocido sin eliminar la extrañeza de lo desconocido y, lo que es más importante, sin cegarse ni cegar a los lectores ante la extrañeza de lo conocido, esa que damos por sentada en nosotros mismos y en las formas de vida que hemos interiorizado; como la mera idea de la economía de mercado que se pone de claro manifiesto mediante el contrato con el diablo que se ejemplifica en este libro.

A pesar de que esta obra se elaboró según este principio fundamental, mi impresión ahora es que la narrativa del libro del diablo no respeta este criterio. En su lugar, está escrito con una prosa clara, seca y analítica que se distancia del objeto de estudio con la voz omnisciente de la autoridad, y que es uno de los trucos que rápidamente se aprende en la escritura académica. Por supuesto, desviarse de ello es correr un

riesgo considerable de perder lectores, ya que también el público está acostumbrado a este truco como el lenguaje de la verdad.

Aun así, habiendo tropezado con el concepto de fetichismo de la mercancía —que, si no me equivoco, entonces se desconocía en el mundo angloparlante o por lo menos en sus ciencias sociales— resultó útil explicar el concepto paso a paso de una forma analítica. Por aquel entonces yo era demasiado inseguro como para haberlo hecho de otra manera, más aún si tenemos en cuenta que me enfrentaba a un material tan extraño —me refiero al concepto de fetichismo de la mercancía y al del contrato con el diablo—.

Llevar el fetichismo al marxismo y a la historia económica del que entonces se llamaba «Tercer Mundo» supuso un desafío al reduccionismo económico y, al mismo tiempo, presentó la cultura y la religión como fuerzas de pleno derecho. Eso era lo que yo entendía por revolución en el Tercer Mundo, la idea del Che Guevara de que la revolución se podía llevar a cabo sin esperar que las «condiciones objetivas» alcanzasen su madurez. La posterior mitología en torno al Che fue una prueba en sí misma de la importancia del mito y la leyenda, como lo fue la película de fundamental importancia *Antonio das Mortes*, del director brasileño Glauber Rocha, realizada en 1969, el año en que llegué a Colombia por primera vez.

Así pues, lo que parecía tener tanta importancia (o más) que las llamadas «condiciones objetivas» era lo que los marxistas llaman «conciencia»; lo que quienes estudiamos en mi generación entendíamos no como el reflejo de la economía, sino como una fuerza a la hora de definir la realidad y las posibilidades para cambiarla. Vivimos esa experiencia en la década de 1960; y en los años setenta aquello dio lugar, gracias a personas como Stuart Hall, a la idea de los «estudios culturales». El concepto de fetichismo de la mercancía me ayudó a abrirme paso tímidamente en la «conciencia», pero lo que no hice fue dar el siguiente paso, que era reflexionar sobre las formas y el sentido de la «expresión», de cómo las ideas funcionan emocionalmente y dibujan una imagen del mundo según se usen en el lenguaje. Hoy diría que es algo que solo está al alcance de la literatura; y por literatura entiendo la ficción y esas formas documentales que se solapan con la ficción —que otras veces he denominado «fictocriticismo»—.

A medida que pasaron los años y la situación se volvió más macabra en Colombia —adonde he regresado cada año— las ideas de Nietzsche y luego de Georges Bataille llamaron mi atención. Estas parecían del todo relevantes para la violencia y el extremismo que caracterizaba la vida de la población rural pobre. En mi libro sobre el chamanismo (*Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*) publicado siete años después del libro del diablo, me esforcé por comprender mejor la violencia de las atrocidades de la fiebre del caucho en la región del Putumayo, en la región de la cuenca alta del Amazonas en torno a 1900, y esa comprensión me hizo prestar más atención al lenguaje y a la escritura del terror, lo que sumé a una creciente conciencia de cómo la mayor parte de lo que se escribe sobre la violencia hace que esta se vuelva más cruda.

Mi teoría entonces, como ahora, era que las historias de terror y extremismo son muy poderosas a la hora de definir la realidad —en gran medida debido a la incertidumbre que generan—, cuando avanzan a lo largo de una cadena de personas que las narran. Desde mi punto de vista, por lo tanto, quien deseara romper esa cadena debía subir al estrado e idear una nueva historia, con plena conciencia de que esa cadena no se puede detener nunca y que antes o después otra historia sustituirá a la suya. Así es el mundo de la violencia y la memoria, ligado necesariamente a la ficción. No obstante, el reconocimiento de este estado de cosas, no solo nos lleva a un soberano pesimismo, también nos brinda una brizna de posibilidad de que quizás, solo quizás, la tensión de este intervalo, entre nuestra historia a reemplazar y la próxima historia que a su vez la sustituirá, se pueda crear un campo de fuerzas en el que la violencia transmute en curación. A esto lo llamo «penultimacidad», escribir como quien sistemáticamente precede al final.

Tiempo después me di cuenta de que las historias del contrato del diablo que había oído en los campos de caña de azúcar eran, de forma similar, historias de extremismos, llenas de miedo y de deseo de lo que Bataille había teorizado como «despilfarro», gasto descuidado, o en francés *dépense*, aquello en lo que nuestro viejo amigo el diablo era un maestro.

Hoy, por lo que he podido comprobar, el diablo ha desaparecido o está bajo tierra en los campos de caña, propiedad de un puñado de familias blancas —la mayoría de las cuales vive en el extranjero, en

lugares como Panamá o Miami—, que ahora controlan el destino del Valle del Cauca en la medida en que el azúcar ha encontrado un nuevo y creciente mercado como biocombustible para alimentar aún más automóviles. Las plantaciones han inundado el valle de una neblina química, han chupado el agua de los ríos y han desplazado a los pueblos con el uso de maquinaria y de químicos. Lo que era un bonito valle con una enorme diversidad de vida animal y vegetal, ahora es un lugar aburrido, estéril, racionalizado y sin vida donde se cultiva azúcar para los coches.

Las ciudades de las plantaciones se han convertido en ollas a presión de jóvenes alienados en pandillas violentas que se matan entre sí, al igual que a otros paisanos y a la policía. A su vez, los empresarios locales —con el apoyo de la gente— pagan a paramilitares y asesinos para que maten a los miembros de estas pandillas.

La resistencia campesina se ha visto en gran medida aplastada, al igual que las organizaciones sindicales. Aun así, en cualquier caso, el atractivo de la granja campesina tradicional basada en el cultivo de árboles majestuosos, que se remonta a los días de la esclavitud o a justo antes de la emancipación en 1851, es mayor cada día. Una agricultura que intercala plátanos, cacao, café, árboles frutales, grandes árboles de sombra, plantas medicinales y algo de maíz, que no necesita fertilizantes ni herbicidas.

La economía moral incorporada en las historias del contrato del diablo de los años setenta ha dado, así, sus frutos y se ha visto respaldada por un movimiento verde floreciente, si bien todavía rudimentario. La memoria de los valores integrados en las antiguas formas de trabajar la tierra, integrados en el contrato del diablo ha crecido, de este modo, en vigor e imaginación.

Para aquellos de nosotros en Norte américa y en Europa, que hemos vivido las tres últimas décadas bajo el impacto del llamado libre mercado desatado por Ronald Reagan y Margaret Thatcher, referido también como «neoliberalismo», y que ahora asistimos al apocalíptico impacto de la desregulación económica con George W. Bush, el contrato del diablo es más relevante que nunca. Por supuesto, esta misma deriva del libre mercado se ha visto reforzada durante las dos últimas décadas en

Colombia, donde los breves contratos de trabajo temporal se han convertido en norma, señalando con horrible precisión todo lo que estaba mitologizado en las historias del contrato del diablo en los campos de caña de azúcar en 1970. Lo que una vez fueron historias, ahora es real.

La antropología de lo extraño y lo exótico nos puede enseñar tanto sobre nosotros mismos y sobre nuestro propio sistema económico, como lo hace sobre el exótico. Al intentar explicar lo extraño y lo desconocido, nunca debemos perder de vista lo profundamente extraña que es nuestra propia realidad. Si el fetichismo de la mercancía se puede explicar como aquello que transforma a la gente en cosas y a las cosas en gente, entonces —en la medida en la que nos percibamos como extraños— quizá podamos desalienarnos y desalienar al resto en un nuevo mundo en el que los poderes fantásticos del fetichismo se vuelvan liberadores y en el cual incluso el diablo tenga que enmendar sus formas.

Michael Taussig,

High Falls, Estado de Nueva York, julio de 2009.

Prefacio

Mi objetivo en este libro es poner de relieve la importancia social del diablo en el folclore de los trabajadores contemporáneos de las plantaciones y las minas en América del Sur. El diablo es un símbolo increíblemente adecuado de la alienación que experimentan los campesinos cuando pasan a las filas del proletariado; y es sobre todo en los términos de esa experiencia sobre los que baso mi interpretación. El contexto histórico y etnográfico me lleva a preguntarme: ¿cuál es la relación entre la imagen del diablo y el desarrollo capitalista?, ¿cuáles las contradicciones de la experiencia social en las que interviene el fetiche del espíritu del mal?, ¿hay una estructura de conexiones entre el poder redentor del Anticristo y el poder analítico del marxismo?

Para responder a estas preguntas he tratado de sacar a la luz la historia social del diablo desde la conquista española en dos áreas de intenso desarrollo capitalista: las plantaciones de azúcar del occidente de Colombia y las minas de estaño de Bolivia. Un resultado de esta investigación (que aparece con mayor claridad en las minas pero que es igualmente pertinente para las plantaciones) es que el diablo simboliza algunos rasgos importantes de la historia política y económica. Resulta virtualmente imposible separar la historia social de este símbolo de la codificación simbólica de la historia que crea este símbolo.

El diablo fue traído al Nuevo Mundo por el imperialismo europeo, aquí se mezcló con las deidades paganas y con los sistemas metafísicos representados por esas deidades. Y sin embargo, estos eran tan distintos de los europeos como distintos eran los sistemas socioeconómicos indígenas. Bajo estas circunstancias, la imagen del diablo y la mitología de la redención llegaron para mediar entre las tensiones dialécticas encarnadas en la conquista y la historia del imperialismo.

Tanto en las plantaciones como en las minas, el papel del diablo en el folclore y los rituales asociados con la producción proletaria es marcadamente diferente del que existe en las áreas campesinas vecinas. En ambas regiones el proletariado salió del campesinado local, cuya experiencia del consumo y cuya interpretación de la proletarización están sumamente influidas por las perspectivas precapitalistas de la economía. Dentro del proceso de proletarización, el diablo surge como una figura poderosa y compleja, que media maneras opuestas de valoración de la importancia humana de la economía.

En las culturas occidentales y sudamericanas existe una abundante mitología relacionada con el hombre que se aparta de la comunidad para vender su alma al diablo a cambio de riquezas. Esta no son solo de utilidad, sino que también son precursoras de desesperación, destrucción y muerte. ¿Qué simboliza este contrato con el diablo? ¿La antiquísima lucha entre el bien y el mal? ¿La inocencia de la pobreza y la maldad de la riqueza? Más que nada, el legendario contrato con el diablo es una denuncia de un sistema económico que obliga a los hombres a trocar sus almas por los poderes destructivos de los artículos de consumo. De la plétora de sus significados, interrelacionados y con frecuencia contradictorios, el contrato diabólico resulta notable en este aspecto: el alma del hombre no se puede comprar ni vender pero, en determinadas condiciones históricas, la humanidad se ve amenazada por esta forma de trueque como un medio de subsistencia. Al hacer un recuento de la fábula del diablo, el hombre justo enfrenta la lucha del bien y del mal en términos que simbolizan algunas de las contradicciones más agudas de las economías de mercado. El individuo queda dislocado de la comunidad. La riqueza existe paralelamente a una pobreza aplastante. Las leyes económicas triunfan sobre las de orden ético. El objetivo de la economía es la producción, no el hombre, y los artículos de consumo gobiernan a sus creadores.

Hace mucho que el diablo fue borrado de la conciencia del mundo occidental. No obstante, los problemas simbolizados en el contrato con el diablo siguen siendo tan conmovedores como siempre, no importa cuánto hayan sido oscurecidos por un tipo nuevo de fetichismo donde los artículos de consumo aparecen como su propia fuente de valor. Es contra esta ofuscación —el fetichismo de la mercancía— contra la que se

dirigen tanto este libro como las creencias diabólicas. El concepto de fetichismo de la mercancía, según adelantara Karl Marx en *El capital*, resulta fundamental en mi deconstrucción del espíritu del mal en las relaciones capitalistas de producción. La fetichización del mal, en la imagen del diablo, compone una imagen que media en el conflicto entre los modos precapitalistas y capitalistas de objetivación de la condición humana.

La Primera Parte de este libro tiene que ver con la historia social de los esclavos africanos y sus descendientes en las plantaciones azucareras del occidente de Colombia. Junto con mi *compañera* y colaboradora Anna Rubbo, pasé casi cuatro años en esa zona y sus alrededores. Trabajamos sobre todo como antropólogos, pero nos vimos involucrados en la organización política de los campesinos militantes, que allí floreció a principios de la década de 1970. Tal experiencia y la información etnográfica que pudimos reunir en todo ese tiempo, constituyen la base de la primera mitad de este trabajo. Sin la ayuda de Anna y la colaboración activa de los campesinos y jornaleros implicados en esa lucha, este libro no se hubiera podido escribir. Gran parte del capítulo 3 ya apareció previamente en *Marxist Perspectives* (verano de 1979) y el capítulo 6 contiene buena parte de un artículo que publiqué en *Comparative Studies in Society and History* (abril de 1977).

La Segunda Parte trata de la importancia del diablo en las minas de estaño de Bolivia. Aquí tuve que apoyarme sólidamente en los escritos de otros estudiosos. Me fueron especialmente importantes los valiosos trabajos de June Nash, Juan Rojas, John Earls, José María Arguedas, Joseph Bastien y Weston La Barre, todos ellos citados en la bibliografía. Tengo una deuda de gratitud con ellos y con muchos otros, a los que me referiré progresivamente en las páginas siguientes.

Quiero expresar mi agradecimiento a las siguientes instituciones, que desde 1970 financiaron mi trabajo de campo en el occidente de Colombia: la Universidad de Londres, el Programa de Becas para Áreas Extranjeras, la Fundación Wenner-Gren, la Fundación Nacional de Ciencias y la Escuela Rackham de Estudios para Graduados de la Universidad de Michigan, en Ann Arbor. Deseo dar especialmente las gracias a David Perry, de la Universidad de Carolina del Norte, por su meticuloso trabajo de edición.

Primera Parte

El fetichismo: el tropo maestro

De manera que, como la metafísica racional enseña que el hombre puede ser todas las cosas si las llega a comprender, esta metafísica imaginaria muestra que el hombre puede ser todas las cosas en tanto y cuanto no las comprenda; y quizás la proposición última sea más cierta que la primera, puesto que cuando el hombre entiende, expande su mente e incorpora las cosas, pero cuando no comprende, saca las cosas de sí mismo y se convierte en ellas, transformándose a sí mismo en ellas.

Giambattista Vico, *Principios de la ciencia nueva.*

Capítulo 1

El fetichismo y la deconstrucción dialéctica

Este libro intenta interpretar lo que son para nosotros, en el mundo industrializado, las ideas exóticas de algunas personas del medio rural de Colombia y Bolivia sobre el significado de las relaciones capitalistas de producción e intercambio a las que se ven empujados todos los días. Estos campesinos consideran vívidamente antinaturales, e incluso maldades, cosas que casi todos nosotros, en sociedades basadas en los artículos de consumo, hemos llegado a aceptar como naturales en el movimiento económico cotidiano, y por lo tanto en el mundo en general. Esta representación aparece únicamente cuando se los proletariza, y se refiere solamente al tipo de vida que se organiza a partir de las relaciones capitalistas de producción. Ni aparece ni se refiere a la forma de vida de los campesinos.

Todo trabajo de interpretación incluye elementos de incertidumbre y debe dejar de lado la intelectualidad. Porque ¿qué verdad es la que se despliega con la interpretación propia? ¿No es en el fondo únicamente una intrusión entre lo que no es familiar y lo que sí lo es? Evidentemente, esta es la práctica más honesta y quizás más grandiosa del intérprete; sin embargo, al enfrentarnos con sus implicaciones, concluimos que la interpretación de lo poco conocido en términos cotidianos, impugna a lo que de por sí es familiar. La verdad de la interpretación yace en su estructura intelectual de contrastes, y su realidad es esencialmente autocrítica.

De esta forma, aunque este trabajo se centra en las reacciones culturales del campesinado frente al capitalismo industrial, es también, e inevitablemente, un intento esotérico de iluminar de manera crítica las formas en que aquellos de nosotros, acostumbrados hace mucho a la cultura capitalista, llegamos a un punto donde esta familiaridad nos

persuade de que nuestra forma cultural no es histórica, no es social, no es humana, sino natural, «cosificada» y física. En otras palabras, es un intento al que nos vemos forzados ante la confrontación con las culturas precapitalistas, para explicar la objetividad quimérica con la cual la cultura capitalista oculta sus creaciones culturales.

El tiempo, el espacio, la materia, la causa, la relación, la naturaleza humana y la sociedad misma, son productos sociales creados por el hombre, al igual que lo son los distintos tipos de herramientas, sistemas de cultivo, vestimentas, casas, monumentos, idiomas, mitos y demás, que el género humano ha producido desde los albores de la existencia. Pero para sus participantes, todas las culturas tienden a representar estas categorías no como si fueran productos sociales, sino más bien como objetos elementales e inmutables. Tan pronto como se definen tales categorías como productos naturales y no sociales, la misma epistemología actúa para ocultar la comprensión del orden social. Nuestra experiencia, nuestro entendimiento, nuestras explicaciones, sirven simplemente para ratificar las convenciones que sustentan nuestro sentido de la realidad, a menos que entendamos hasta qué punto los «ladrillos» básicos de nuestra experiencia y de la realidad que tenemos incorporada no son naturales sino construcciones sociales.

En la cultura capitalista, esta ceguera frente a la base social de las categorías esenciales hace que la lectura social de cosas supuestamente naturales resulte altamente sorprendente. Esto se debe al carácter peculiar de las abstracciones relacionadas con la organización de mercado de los asuntos humanos: las cualidades esenciales de los seres humanos y sus productos pasan a convertirse en mercancías, en cosas que se compran y se venden en el mercado. Valga como ejemplo el trabajo y la cantidad de tiempo que se trabaja; para que opere nuestro sistema de producción industrial, las capacidades productivas de la gente y sus recursos naturales deben organizarse en mercados y deben racionalizarse según el cálculo de costes: la unidad de producción y la vida humana se rompen en subcomponentes cuantificables, cada vez más pequeños. El trabajo y la actividad de la vida misma pasan entonces a ser algo separado de la vida, que se abstrae en la mercancía tiempo de trabajo, que se puede comprar y vender en el mercado de trabajo. Esta mercancía parece sustancial y real. Ya no es una abstracción: parece algo natural e inmutable, aunque no se trata más que de una convención o de una construcción social que surge de una forma

específica de organizar a las personas entre sí y en relación con la naturaleza. Tomo este proceso como un paradigma del proceso de objetivación en una sociedad capitalista industrial: específicamente, conceptos como el de tiempo de trabajo, están abstraídos del contexto social, al tiempo que aparecen como cosas reales.

Necesariamente, una sociedad basada en el consumo produce esta objetividad oculta, y al hacerlo, oscurece sus raíces: las relaciones entre la gente. Todo ello termina por ser una paradoja instituida socialmente con manifestaciones que producen perplejidad, siendo la principal la negación, por parte de los miembros de la sociedad, de la construcción de la realidad. Otra manifestación es la actitud esquizoide con la que los miembros de una sociedad de este tipo enfrentan necesariamente los objetos ocultos que se han abstraído así de la vida social, actitud que se muestra profundamente mística. Por un lado, estas abstracciones se atesoran como objetos reales afines a cosas inertes, mientras que, por otro, se las considera como entidades animadas con una fuerza vital propia, semejantes a espíritus o dioses. Desde que estas «cosas» perdieron su conexión original con la vida social, aparecen paradójicamente como entidades a la vez inertes y animadas. Si la prueba de una inteligencia superior radica en la capacidad de tener dos ideas opuestas al mismo tiempo, reteniendo sin embargo la capacidad de operar, se puede decir que la mente moderna ha pasado la prueba. Pero este es un testimonio de la cultura, no de la mente. E. E. Evans-Pritchard nos ofrece una versión de la categoría del tiempo en un pueblo cuya sociedad no está organizada sobre la base de la producción de artículos de consumo y el intercambio entre mercados: se trata de los nuer del Alto Nilo.

> Si bien hablé del tiempo y de las unidades de tiempo, los nuer no tienen ninguna expresión equivalente a «tiempo» en nuestro idioma, y por lo tanto, no pueden, como nosotros, hablar del tiempo como si fuera algo tangible, que pasa, que se puede perder, se puede ahorrar y demás. No creo que experimenten la misma sensación de ir contra el tiempo o de tener que coordinar actividades que insuman un paso abstracto del tiempo, porque sus puntos de referencia son sobre todo las actividades mismas, que por lo general son de carácter despreocupado. Los hechos siguen un orden lógico pero no están controlados por un sistema abstracto, no habiendo entonces puntos de referencia autónomos a los que las actividades deban atenerse con precision. Los nuer son afortunados. (Evans-Pritchard, 1940: 103)

Para esta gente, el tiempo no se abstrae de la trama de las actividades de la vida, sino que está imbuido en ellas. No se trata del tiempo que marca el reloj, sino de lo que podríamos llamar tiempo humano: el tiempo es igual a relaciones sociales. Sin embargo, de acuerdo con lo que ilustra Evans-Pritchard, abstraemos y damos realidad al tiempo. De acuerdo con lo que pone de relieve E. P. Thompson, usando el mismo ejemplo, para nosotros es una abstracción pero también es una sustancia: se puede desaprovechar, se puede ahorrar, etcétera (Thompson, 1967). El tiempo se transforma en una cosa abstraída de las relaciones sociales por el carácter específico de ellas y también se transforma en una sustancia animada. Considero esto una ilustración particular del fetichismo del consumo, según el cual los productos de la interrelación de las personas ya no se ven como tales, sino como cosas que están por encima, que controlan y que, en algún sentido vital, hasta pueden producir personas. La tarea que nos espera es la de liberarnos del fetichismo y la objetividad oculta con que la sociedad se oscurece a sí misma, para ponernos en contacto con el éter de la naturalidad que confunde y disfraza las relaciones sociales. La apariencia «natural» de tales cosas debe ser expuesta como un producto social que puede determinar por sí mismo la realidad; así, la sociedad puede llegar a ser el cerebro de su propia inmolación.

En otras palabras, en lugar de plantear la típica pregunta antropológica de por qué la gente de una cultura diferente responde como lo hace, en este caso frente al desarrollo del capitalismo, debemos preguntar acerca de la realidad relativa a nuestra sociedad. Esta es la pregunta que nos imponen con sus reacciones fantásticas ante nuestra realidad nada fantástica, caso de que tengamos el buen sentido de prestar atención. Al transformar de esta manera la pregunta, posibilitamos que los informantes de los antropólogos gocen del privilegio de explicar y divulgar sus propias críticas contra las fuerzas que están afectando a su sociedad, fuerzas que emanan de las nuestras. Al dar este único paso nos libramos de la actitud que define la curiosa sabiduría folclórica en términos de fabulaciones y supersticiones. Al mismo tiempo, nos sensibilizamos respecto al carácter supersticioso e ideológico de las categorías y los mitos centrales de nuestra propia cultura, que otorgan un significado tanto a nuestros productos intelectuales como a nuestra vida cotidiana. Con la incomodidad que dicha sensibilidad engendra,

nos vemos forzados a tomar conciencia del lugar común y de lo que entendemos como natural. No tenemos otra salida que dejar de lado el velo de naturalidad que tendimos como un paño mortuorio sobre el proceso de desarrollo social, oscureciendo precisamente el rasgo que lo distingue del proceso de desarrollo natural: el compromiso de la conciencia humana. De esta forma nos vemos empujados a desafiar la normalidad dada a nuestra sociedad modelada en los dominios de la naturaleza. Esa es nuestra práctica.

Mi motivación para escribir nace tanto de los efectos de cuatro años de trabajo de campo, como de haberme visto involucrado en la vida del suroeste de Colombia, desde principios de la década de 1970, y de mi creencia de que la traducción de la historia condicionada socialmente y de la calidad humana de las relaciones sociales en hechos de la naturaleza desensibiliza a la sociedad, la despoja de todo lo que es esencialmente crítico de su forma interna. Aun así, esta traducción es ubicua en la sociedad moderna y en ningún lado resulta más notable que en las «ciencias sociales», donde el modelo de las ciencias naturales se ha transformado en un reflejo natural, desplegado a nivel institucional como la estrategia rectora para comprender la vida social, aunque finalmente solo consigue petrificarla. Mi tarea, por lo tanto, consiste en impugnar este despliegue, comunicando algo del «sentimiento» de experiencia social que oscurece el paradigma de las ciencias sociales y, al hacerlo, construir una crítica que se dirija contra la petrificación de la vida social, originada por las doctrinas positivistas, a las que considero reflexiones nada críticas de la apariencia disfrazada de la sociedad.

Enfrentado con este modo de comprensión moderno, resulta demasiado fácil deslizarse a otras formas de idealismo, lo mismo que a nostalgias acríticas por los tiempos pasados, cuando las relaciones humanas no se consideraban relaciones-objeto, sujetas a estrategias de mercado. En tanto la etnografía que pretendo corresponde en gran medida con lo que se llama «sociedades precapitalistas», estos peligros se transforman en problemas acuciantes; porque tales formaciones sociales seducen con facilidad, precisamente de esta forma problemática, a la mente entrenada y pulida por las instituciones capitalistas. Puesto contra las imágenes bajo las que se presenta la sociedad capitalista, la vida precapitalista puede atraer (o asustar), como resultado de su idealismo aparente y del encantamiento de su universo por los espíritus y fantasmas que

muestran el curso del mundo y su redención. Más aún, las sociedades precapitalistas adquieren la carga de tener que satisfacer nuestras añoranzas animadas por una época dorada perdida.

Frente a los paradigmas explicativos insatisfactorios y sin duda políticamente motivados que fueron insinuados en las fibras mentales de la sociedad capitalista moderna —su materialismo mecánico y sus formas alienadas de religión y nostalgia—, cualquier contraestrategia disponible para el esclarecimiento de la realidad, ¿acaso no responde de alguna forma sutil a sus ideas rectoras, sus pasiones dominantes y a su propio encantamiento? Tal y como yo lo veo, esta pregunta es al mismo tiempo necesaria y utópica. Es esencial plantear el desafío, pero es utópico creer que podemos imaginar una salida de nuestra cultura sin actuar de una manera práctica, que logre alterar su infraestructura social. Por esta razón, lo que yo llamo crítica negativa es todo lo que es posible, apto y exigible a nivel intelectual. Esto implica que nos adherimos a un modo de interpretación que es plenamente consciente de sus procedimientos y categorías; de esta forma, nuestro pensamiento está expuesto a sí mismo como un proceso de autocrítica en escalada, donde la propia conciencia se establece finalmente en el reino de los fenómenos concretos que iniciaron nuestro estudio y condujeron a sus primeras abstracciones y distorsiones empíricas. Pero si el modo de comprensión que aceptamos es una red de descripciones asumidas de lo concreto que se ensancha permanentemente, también debe quedar claro que, según insistiera Fredric Jameson, esta autoconciencia debe ser agudamente sensible a las raíces sociales y al historicismo de las abstracciones que empleamos en cada una de las etapas del proceso (Jameson, 1971).

Esta autoconciencia prefigura el concepto de cultura y la teoría de la percepción que utilizo, en el mismo sentido de la interpretación temprana de la epistemología marxista de Sidney Hook:

> Lo que se ve en la percepción depende tanto del que lo percibe como de las causas antecedentes de la percepción. Y puesto que la mente toma conocimiento de un mundo que ya tiene un largo desarrollo histórico, lo que ve, su reacción selectiva, el alcance y forma de su atención, debe explicarse no solo como hechos físicos o biológicos, sino también como hechos sociales. (Hook, 1933: 89)

Obviamente, es el carácter peculiar y específico de las relaciones sociales en una sociedad de mercado lo que propició, si no la ceguera, sí la insensibilidad ante esta posición, de manera que el alcance y la forma de la atención de la mente se explicaran únicamente como factores físicos o biológicos, y no sociales. En otras palabras, el factor social trabaja en nuestra conciencia para negarse a sí mismo y para consumirse en lo físico y en lo biológico.

En el trabajo antropológico de Franz Boas, encontramos más apoyo para el concepto de cultura que yo pretendo usar. Al hacer el elogio de uno de los primeros escritos de Boas, George W. Stocking, hijo, dice que dicho escritor:

> Ve los fenómenos culturales en términos de la imposición sobre el flujo de la experiencia de la significación convencional. Los ve como si estuvieran condicionados históricamente y como si se transmitieran por medio del proceso de aprendizaje. Los ve como factores determinantes de nuestras propias percepciones del mundo exterior. (Stocking, 1968: 159)

Pero la concepción de Boas está despojada de la tensión que se imparte por el significado de la historia moderna y que condiciona el proceso de aprendizaje. No se trata solamente de que nuestra percepción está históricamente condicionada, de que el ojo se transforma en un órgano de la historia, de que las sensaciones sean una forma de actividad y no simples copias carbónicas pasivas de los factores externos, sino que la historia que informa de estas actividades también informa a nuestro propio entendimiento de lo que vemos y de la historia misma. Y el legado más enérgico y empalagoso de la historia que modela nuestra experiencia, y por lo tanto nuestras herramientas conceptuales, son sin duda las relaciones alienadas de la persona con la naturaleza, de la subjetividad con su objeto, y las relaciones que están formadas por las clases sociales, por la producción de mercancías y por el intercambio de mercado. Las abstracciones que pondremos a consideración sobre cualquier fenómeno concreto reflejarán por necesidad estas relaciones alienadas, pero estando al tanto de esto y de sus implicaciones, y llevándolo a nivel consciente, podemos elegir si vamos a continuar disfrazando las categorías de forma irreflexiva, como manifestaciones de lo natural, o si las vamos a revelar en toda su intensidad como el producto

en evolución de las relaciones humanas mutuas, aunque escondidas por su apariencia esencializada en una sociedad basada en la producción de artículos de consumo.

El reconocimiento de esta elección es la primera necesidad del dialéctico sensible a la historia, que a partir de allí procederá a considerar la forma de escapar a la validación socialmente sellada de los hechos sociales como entidades físicas y autónomas afines a las cosas inmutables y naturales. Marx lucha con esta paradoja en su análisis de los bienes de consumo, como cosas y como relaciones sociales, de donde deriva su concepto de fetichismo de la mercancía como una crítica a la cultura capitalista: la apariencia animada de las mercancías aporta un testimonio a la apariencia cosificada de las personas, apariencias que se desvanecen una vez que queda aclarado que las definiciones de hombre y de sociedad están inspiradas en el mercado. De forma similar, Karl Polanyi zahiere la mentalidad de mercado y la manera mercantil de ver el mundo bajo el concepto de ficción consumista. Es una ficción, dice, que la tierra y el trabajo sean cosas que se producen para vender. «El trabajo no es más que otro nombre para una actividad humana que va con la vida misma», y la «tierra no es más que otro nombre para la naturaleza, que no está producida por el hombre» (Polanyi, 1957: 72). Sin embargo, en una sociedad organizada sobre la base del mercado, esta ficción se hace realidad, y el sistema de nombres que Polanyi crea pierde su significado. En su forma de mercado, la sociedad engendra esta realidad ficticia, y es con estas abstracciones o símbolos que nos vemos forzados a operar y a comprender al mundo.

Para superar, sin embargo, estas reificaciones impuestas al pensamiento por la organización mercantil de la realidad, no basta con ser consciente de que la apariencia esencializada de los productos sociales simboliza las relaciones sociales. Puesto que en una sociedad tal, los símbolos adquieren propiedades peculiares y las relaciones sociales así significadas distan mucho de ser transparentes; a menos que incluso nosotros nos demos cuenta de que las relaciones sociales simbolizadas en las cosas también están distorsionadas y ocultan en sí mismas componentes ideológicos, todo lo que habremos logrado será la sustitución de un ingenuo materialismo mecánico por un idealismo objetivo igualmente ingenuo («análisis simbólico»), que reifica los símbolos en lugar de las relaciones sociales. Las relaciones sociales que lee el analista en

los símbolos, las representaciones colectivas y los objetos que llenan nuestra vida diaria son con frecuencia convenciones sobre las relaciones sociales y la naturaleza humana de las que la sociedad hace alarde como su verdadera esencia. Creo que esto es particularmente claro en Emile Durkheim y los neodurkheimianos como Mary Douglas, quienes analizan los símbolos y las representaciones colectivas como emanaciones de algo que llaman «estructura social»; concretan la estructura, y al hacerlo, aceptan desde un punto de vista acrítico la proyección distorsionada de la misma sociedad. El punto es que podemos abandonar el materialismo mecánico y tomar conciencia de que los hechos y las cosas de alguna manera están ahí como signos de relaciones sociales; buscando entonces el significado de esos signos. Pero a menos que entendamos que las relaciones sociales así significadas son también signos y componentes sociales definidos por categorías de pensamiento que también son producto de la sociedad y la historia, seguiremos siendo víctimas y apologetas de la semiótica que intentamos entender. Para quitarle la piel a la cualidad ficticia y disfrazada de nuestra realidad social, el analista tiene la tarea mucho más ardua de trabajar a través de la apariencia que adquieren los fenómenos, no tanto como símbolos sino como el producto de su interacción con las categorías de pensamiento históricamente producidas que les han sido impuestas. Karl Marx nos llama la atención sobre este asunto cuando escribe que los signos o:

> Caracteres que sellan los productos como mercancías, y cuyo establecimiento es un acto preliminar necesario para la circulación de las mismas, han adquirido la estabilidad de las formas naturales ya comprendidas de la vida social, antes de que el hombre busque descifrar no ya su carácter histórico, puesto que a sus ojos son inmutables, sino su significado. (Marx, 1967, 1: 75)

Al mediar diestramente con las categorías de autovalidación de su época, los economistas políticos dieron voz y voto a un sistema simbólico bajo la apariencia de un análisis económico. El significado del valor, simbolizado por el dinero, presupuso para ellos la validez universal y natural de los signos y las abstracciones engendradas por el mecanismo del mercado. Ellos presupusieron un mundo consumista, y dicha presuposición todavía persiste como la forma natural de considerar la vida social. El ojo humano, condicionado por la historia y la sociedad,

supone que sus percepciones son reales; a menos que realice un gran esfuerzo, no puede contemplar su percepción como un movimiento de pensamiento que ratifique los signos por medio de los cuales la historia misma se expresa. Pero para el crítico que pueda mantenerse fuera de este sistema de signos mutuamente convincentes, la forma de dinero del mundo de las mercancías es el signo que encubre las relaciones sociales escondidas en las abstracciones que la sociedad toma como fenómenos naturales.

Como las culturas de las que trata este libro no están organizadas como mercado sino que están dominadas por este, se nos brinda una oportunidad para adoptar esta misma postura. Ciertas realidades humanas se hacen más claras desde la periferia del sistema capitalista, facilitándonos echar a un lado la comprensión consumista de la realidad. Marx expresó este potencial que se encuentra al alcance del antropólogo como una fuente de gran poder a fin de deshacer los lazos de significado que engendra la producción de artículos de consumo en las mentes de sus participantes. «Todo el misterio de las mercancías», escribió en el famoso capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, en el cual atacó las categorías principales de pensamiento burgués, «toda la magia y la necromancia que rodea a los productos del trabajo, en tanto toman la forma de mercancías, se desvanecen tan pronto llegamos a otras formas de producción».

Con la ayuda de algunas de estas «otras formas de producción», este libro intenta interpretar las formas capitalistas de comprensión de la realidad social. Mi estrategia consiste en detectar ciertas reacciones fantásticas y mágicas para nuestra realidad nada fantástica, como parte de una crítica al modo de producción moderno. Sería un error destacar la cualidad exótica de las reacciones de estos campesinos, si a causa de un acento de este tipo pasamos por alto las creencias similares y las condenas éticas que caracterizaron buena parte del pensamiento económico en la historia de la cultura occidental hasta finales de la Edad Media, e incluso quizás más allá. Desde Aristóteles, pasando por las enseñanzas de los primeros padres cristianos hasta los escolásticos, se puede encontrar una hostilidad similar hacia la usura, la explotación y el intercambio desigual. Sin embargo, esta hostilidad se intensificó y se asoció con la creencia del diablo justo a finales de la Edad Media, precisamente cuando surgía el capitalismo.

Las sociedades en el umbral del desarrollo capitalista, interpretan necesariamente ese desarrollo en términos de creencias y prácticas precapitalistas. En ninguna otra parte esto resulta tan evidente como en las creencias folclóricas de los campesinos, mineros, navegantes y artesanos involucrados en el proceso de transición. Su cultura, como su trabajo, conecta orgánicamente el alma con la mano, y el mundo de seres encantados que ellos crean parece tan intensamente humano como las relaciones que entran en sus productos materiales. La nueva experiencia de la producción de artículos de consumo fragmenta y desafía esa interrelación orgánica. Sin embargo, el significado de ese modo de producción y de las contradicciones que ahora plantea, se asimila inevitablemente a modelos que están preestablecidos en la cultura del grupo. Esos patrones cambiarán, seguramente, pero solo cuando la economía consumista haya creado una epistemología nueva donde el alma misma pase a ser ya sea una mercancía o un espíritu profundamente alienado y se instale el desencanto; solo cuando el nuevo espíritu, el espíritu del capitalismo, desplace a las creaciones de la imaginación, que en el mundo precapitalista dan significado a la vida, cuando se asimilen las nuevas «reglas del juego», las fabulaciones que engendra el consumo podrán estar sujetas a tipos muy diferentes de formaciones fantasiosas. En resumen, el significado del capitalismo estará sujeto a significados precapitalistas, y el conflicto que se exprese en una confrontación de este tipo será el del hombre que es considerado como el objetivo de la producción, y no el de la producción como el objetivo del hombre.

Si bien las percepciones que son intrínsecas a una reacción de este tipo parecen gastarse inevitablemente con el tiempo y la institucionalización progresiva de las estructuras capitalistas, y el sentido común acepta eventualmente las nuevas condiciones con naturalidad, ciertos cuerpos de pensamiento y enormes movimientos sociales las mantuvieron vivas y en funcionamiento como una fuerza mundial crítica. El marxismo y los movimientos marxistas revolucionarios de la era moderna, representan la «racionalización» de la primera indignación precapitalista ante la expansión del sistema capitalista. Tawney estaba justificado, en este sentido, cuando se refería a Marx como «el último de los escolásticos». Al remarcar esta generalidad entre el marxismo y la hostilidad precapitalista frente al florecimiento de la economía de mercado, no debemos olvidar que también comparten rasgos epistemológicos, lo

mismo que una moralidad anticapitalista y un elogio de la ética de los productores. Esta base epistemológica común es pasada por alto con demasiada facilidad, precisamente porque es este nivel de pensamiento y cultura el que más se da por sentado, aunque persiste tenazmente, aunque guíe la interpretación, incluyendo la interpretación del marxismo mismo.

El marxismo, tal y como por lo general se ha comprendido en Occidente, se vio profundamente influido por la corriente del pensamiento moderno a la que comúnmente se hace referencia con el nombre de positivismo, y aún más comúnmente (y más vívidamente) como vulgar materialismo. Los conceptos mecanicistas de ontología y epistemología, a través de los cuales la realidad se entiende como átomos materiales que interactúan según leyes matemáticas, han ido minando progresivamente el ímpetu crítico del marxismo, que al principio estaba basado en un comprensión sintética y dialéctica de la realidad según la tradición hegeliana, si bien agudamente calificada por la idea de que el contenido de la lógica es histórico. Si en algún momento midiéramos la importancia de la hostilidad y la percepción de falta de naturalidad que puede engendrar el capitalismo entre su nueva fuerza de trabajo, habríamos de tornar a esta tradición del método histórico y dialéctico que subraya el papel de la conciencia en el desarrollo social, a fin de conferirle una conciencia crítica al desarrollo social.

Si hoy en día hay un objetivo fundamental, recomendable desde una óptica intelectual y moral en la misión de la antropología —«el estudio del hombre»— no es solamente que el estudio de otras sociedades revele en qué forma se ven influidas por la nuestra, sino que al mismo tiempo tales investigaciones nos proporcionen alguna facultad crítica con la que evaluar y comprender las suposiciones sacrosantas e inconscientes que se construyen y surgen de nuestras formas sociales. Es con esto en mente como se han escrito las páginas que siguen y que tratan de la visión del hombre y la naturaleza revelada por estos pueblos rurales de América del Sur, que hoy en día experimentan el cambio hacia su proletarización.

Capítulo 2

El diablo y el fetichismo de la mercancía

En dos áreas rurales de América del Sur muy separadas entre sí, a medida que los campesinos cultivadores pasan a ser asalariados sin tierras, invocan al diablo como parte del proceso de mantener o incrementar la producción. Sin embargo, cuando se trata de campesinos que trabajan su tierra según sus propias costumbres, esto no sucede. Es solamente cuando se los proletariza que el diablo cobra tal trascendencia, no importa cuán pobres y necesitados sean estos campesinos, ni cuán deseosos estén por aumentar la producción. Mientras la imaginería de Dios o de los espíritus de la fertilidad de la naturaleza dominan el rasgo distintivo del trabajo dentro del modo de producción campesino, el diablo y el mal sazonan las metafísicas del modo de producción capitalista de estas dos regiones. Este libro es un intento de interpretación del significado y de las implicaciones de este formidable contraste.

Entre los campesinos afroamericanos desplazados, que son empleados como asalariados en las plantaciones de caña de azúcar, en rápida expansión, ubicadas en el extremo sur del valle tropical del Cauca en Colombia, hay algunos que supuestamente hacen contratos secretos con el diablo con el fin de incrementar su producción y, en consecuencia, su salario. Se dice que tales contratos tienen consecuencias perniciosas para el capital y la vida humana. Más aun, se cree que es inútil gastar el salario ganado por medio de contratos con el diablo en bienes de capital tales como tierra o ganado, porque estos salarios son esencialmente infructuosos: la tierra se volverá estéril, y los animales no prosperarán y morirán. De igual manera, la caña de azúcar, fuerza vital en el inventario de la plantación, también se vuelve infructuosa: la caña del retoño que haya sido cortada por un cortador que haya formalizado

un pacto con el diablo, ya no crecerá. Además, muchas personas dicen que el individuo que hace el contrato, invariablemente un hombre, va a morir prematura y dolorosamente. La ganancia monetaria a corto plazo, en las nuevas condiciones de trabajo asalariado, está más que compensada con los supuestos efectos a largo plazo de la esterilidad y la muerte.

De manera un tanto similar, los campesinos indios que trabajan como asalariados en las minas de estaño de las tierras altas de Bolivia, han creado rituales grupales para el diablo, a quien consideran como el dueño verdadero de las minas y el mineral. Se dice que hacen esto para mantener la producción, para encontrar ricas vetas de mineral y para reducir los accidentes (Nash, 1972; Costas Arguedas, 1961, vol. 2: 303-304). Aunque se cree que el diablo sustenta la producción, se le considera también como un espíritu codicioso empeñado en la muerte y la destrucción. Lo mismo que en las plantaciones colombianas de caña de azúcar, el diablo es aquí un soporte de la producción o del aumento de esta, pero se cree que, en última instancia, esta producción destruye la vida.

Quiero destacar que en ambas áreas y en ambas industrias existe una notable militancia política y conciencia de izquierda. Antes de la reciente opresión y reorganización de la fuerza de trabajo, un alto porcentaje de los trabajadores de las plantaciones del Valle del Cauca pertenecían a sindicatos agresivos y eficaces. Las huelgas y las ocupaciones eran cosa común. La militancia de los mineros bolivianos es legendaria. Desde su inicio en 1945, el sindicato de mineros viene controlando todo el movimiento obrero boliviano (Klein, 1969: 19); June Nash dice, por ejemplo, que como resultado de las luchas políticas permanentes, los trabajadores de la mina San José constituyen uno de los sectores más concienzudamente politizados de la clase obrera latinoamericana (Nash, 1972: 223).

Interpretaciones

¿Se podrá interpretar la creencia en el diablo, con sus ritos asociados, como una respuesta a la ansiedad y al deseo frustrado? Esta interpretación de la magia y de la religión es sumamente popular y tiene un linaje prestigioso en la antropología. Ampliando las ideas establecidas

por E. B. Taylor y J. G. Frazer, Malinowski planteaba que la magia era una pseudociencia, a la que se invocaba para aliviar la ansiedad y la frustración cuando los vacíos de conocimiento y las limitaciones de la razón subyugaban a los pueblos poseedores de una cultura precientífica. Para abreviar, la magia se debe explicar por su función implícita o por su utilidad.

Sin embargo, este modo de interpretación resulta inaceptable, en tanto presupone casi todo lo que necesita ser explicado: los motivos ricamente detallados y la configuración precisa de los detalles y significados que constituyen las creencias y ritos en cuestión. Además, distrae poderosamente la atención del significado interno de estos fenómenos. Todo esto se vuelve obvio si hacemos la siguiente pregunta sobre la creencia en el diablo y los ritos consecuentes: ¿por qué se elige este grupo especial de ideas, con su marcado significado y su riqueza mitológica propia, en estas circunstancias y en este tiempo, en vez de otro grupo de ideas y prácticas? Al plantear esta pregunta, sugerimos un modo de interpretación diferente. Las creencias que nos ocupan evolucionan a partir de un conflicto en el mundo del significado, de una cultura que lucha creativamente para organizar nuevas experiencias con una visión coherente que se vivifica con sus implicaciones a la hora de actuar sobre el mundo. Las creencias mágicas son reveladoras y fascinantes, no porque sean instrumentos de utilidad mal concebidos, sino porque son ecos poéticos de la cadencia que guía el curso recóndito del mundo. La magia lleva el idioma, los símbolos y la intangibilidad hasta sus límites extremos, para explorar la vida y luego cambiar su destino.

Otra explicación plausible de las creencias en el diablo es que estas forman parte de una ética social igualitaria que resta legitimidad a aquellas personas que ganan más dinero y tienen más éxito que el resto del grupo social. Al imputarle al triunfador una alianza con el diablo, se impone una restricción a los emprendedores en potencia. Esto encaja bien con la opinión ampliamente difundida, según la cual la envidia es el motivo de la brujería, y también de acuerdo con la imagen del «bien limitado» que George Foster atribuye a las comunidades campesinas de América Latina (1960-1961; 1965). Según él, la visión del mundo que poseen estas comunidades toma las cosas buenas de la vida como pocas y finitas; de esta forma, si una persona adquiere más cosas buenas de lo que se acostumbra, esa persona, en efecto, se las está quitando a

las demás. Ahora bien, si puede ser muy plausible sugerir que hay una ideología igualitaria asociada a las creencias diabólicas, esto no basta para explicar la naturaleza específica de las creencias en cuestión. Así como resulta defectuosa una explicación que reduzca estas creencias a una emoción como la ansiedad, de igual forma toda explicación que use la función o las consecuencias nos dirá poco o nada sobre las metáforas y los motivos que las culturas han elaborado en respuesta a su nueva condición social. Para citar algunos problemas iniciales, podemos observar que con respecto de los asalariados del Valle del Cauca, se dice que únicamente los hombres hacen contratos con el diablo referidos a la producción. ¿Qué es lo que nos puede decir la imagen del «bien limitado» acerca de esta diferencia de sexos? Y lo que es aún más importante, ¿qué comprensión crítica puede otorgarse al hecho de que los contratos con el diablo se den únicamente cuando existen condiciones de trabajo proletario y no dentro del modo de producción campesino? En las minas de estaño de Bolivia, bien puede ser que los ritos del diablo ayuden a restringir la competencia entre los mineros, pero ese es un tema profundamente complejo y no debería desdibujar la cuestión de que estos ritos se refieren a la relación político-económica global de las clases en conflicto y al carácter y significado del trabajo.

Esta perspectiva no soporta una aplicación demasiado general, pero habría de tener en cuenta que las interpretaciones funcionalistas que no terminan de satisfacer, tienen cierta afinidad con el capitalismo y con la epistemología capitalista: precisamente las formas culturales contra las cuales las creencias en el diablo parecen querer presentar pelea. El rasgo crucial de tales modos de interpretación consiste en reducir un cúmulo de relaciones sociales y complejos intelectuales a la única abstracción metafísica de la utilidad. Como plantearon Marx y Engels en *La ideología alemana* (1970: 109-114), y como muchos otros escritores como Louis Dumont (1977) han repetido desde entonces, este modo de satisfacer una investigación precede con mucho a sus propiedades utilitarias y pasa al frente con la victoria de la burguesía en las revoluciones inglesas del siglo XVII. Marx y Engels sugirieron que las interpretaciones se hacen con el único criterio de la utilidad porque en la sociedad burguesa moderna todas las relaciones están subordinadas en la práctica a la única relación monetario-comercial abstracta. Las relaciones reales de la gente en situaciones de intercambio como hablar o amar —dicen

Marx y Engels—, supuestamente no tienen el significado que les es peculiar sino el de ser la expresión y la manifestación de alguna tercera relación que les es atribuida: la utilidad. De ahí que estas relaciones se vean como disfraces de la utilidad. No se las interpreta por lo que son, sino por la ganancia que proporcionan al individuo y que disfraza su interés. Esto puede verse como una explotación de sentido intrínseco y como una reducción de la relación a una individuación, que resultan bastante análogas a la visión mundial de la burguesía y a la conducta práctica social según la criticara Marx y según Foster la supone para los campesinos de América Latina. Como observara Chandra Jayawardena en su crítica del concepto de Foster, la aseveración, para la mente del campesino, de que todas las cosas buenas de la vida existen en forma finita y escasa, no es más que la aseveración del principio de los recursos escasos, que se incorporó como axioma a la teoría económica moderna, desarrollada y aplicada originalmente a la organización capitalista (1968).

Habría que agregar aquí que en las situaciones que nos ocupan, en Colombia y Bolivia, los trabajadores y los campesinos tienen plena conciencia de que el «pastel» económico es susceptible de crecer y que está haciéndolo. Para sus mentes no es el «bien» lo que está limitado. A lo que ponen objeciones es a *cómo* se expande y no a la expansión *per se*. Considerando el interés reciente en las economías occidentales desarrolladas por el «crecimiento cero» y por el «crecimiento sin sentido», esto requiere de alguna elaboración, especialmente a partir de la frecuente aseveración de que las economías campesinas y «primitivas» están basadas en un modelo de crecimiento cero. Sea esto verdad o no, es tan importante llamar la atención sobre el carácter del crecimiento, como resulta necesario llamarla sobre su tasa de crecimiento o su estancamiento. Aristóteles, uno de los primeros estudiosos de la cuestión, era de la clara opinión de que el modo y no tanto la tasa de crecimiento, era lo crucial para el bienestar social. Como parafrasea Eric Roll en su comentario sobre la crítica de Aristóteles contra el hecho de hacer dinero y el «capitalismo»: «El propósito natural del intercambio, la más abundante satisfacción de los deseos, se ha perdido de vista; la acumulación de dinero pasa a ser un fin en sí mismo» (1973: 33); más que servir de atractivo al crecimiento cero, esto evidencia claramente una inquietud por el carácter y las causas del crecimiento económico. De

esta forma, tenemos una oposición entre «la más abundante satisfacción de los deseos», por un lado, y la acumulación de dinero como un fin en sí mismo, por el otro. Desde este punto de vista, el crecimiento es tan legítimo para una economía de *valores de uso* o satisfacciones esperadas, como lo es para una economía basada en la ganancia de dinero y la acumulación de capital. No es el crecimiento *per se* lo que causa la inquietud, sino el carácter y la inmensa significación humana de una sociedad que apunta a la acumulación por sí misma.

En vez de reducir las creencias en el diablo al deseo de ganancias materiales, a la ansiedad, al «bien limitado» y demás, ¿por qué no verlas como son, en toda su intensidad y con todos sus detalles, como la respuesta de la gente frente a lo que consideran una forma maligna y destructiva de ordenar la vida económica? Analicemos esta noción de que son representaciones colectivas de una forma de vida en desaparición, que son manifestaciones intrincadas que resultan plenas de significado histórico y que se registran en los símbolos de esa historia, lo que significa perder el control de los medios de producción y pasar a estar controlados por ellos. Sería un descuido notable no darse cuenta de que estas creencias aparecen en un contexto histórico donde un medio de producción está siendo suplantado por otro y donde el diablo representa dramáticamente este proceso de alienación. Al hacerlo, el diablo no solo representa los cambios profundos de las condiciones materiales de vida, sino también los criterios para el cambio con todo su alboroto dialéctico de verdad y de ser, con el que se asocian tales cambios (más especialmente los conceptos radicalmente distintos de la creación, la vida y el crecimiento, con los que se definen las nuevas condiciones materiales y las relaciones sociales).

Como tales, las creencias demoníacas sugieren que la cultura de los proletarios neófitos es marcadamente antagónica al proceso de formación de artículos de consumo. Al mediar entre las oposiciones intrínsecas a este proceso, tales creencias pueden incluso estimular la acción política necesaria para frustrarlo o superarlo.

La interpretación que quiero elaborar es que las creencias en el diablo constituyen una mediación dinámica de oposiciones, que aparecen en un momento especialmente crucial y sensible del desarrollo histórico. Se puede pensar que estas creencias median entre dos maneras

radicalmente opuestas de entender o evaluar el mundo de las personas y de las cosas. Siguiendo a Marx, llamo a estos modelos de evaluación *valores de uso* y *valores de cambio*. Marx tomó estos opuestos de Aristóteles y los unió a la lógica hegeliana para crear el yunque con el que forjó su retrato crítico del capitalismo y su trascendencia por el modelo siempre en evolución de la historia del mundo. Al revisar las connotaciones metafísicas y ontológicas propias de cada uno de estos dominios, el valor de uso y el valor de cambio, inevitablemente terminamos contrastando el misticismo folclórico precapitalista con esa forma de mistificación capitalista a la que Marx denominó sardónicamente fetichismo de la mercancía.

Actitudes ante el trabajo asalariado y el desarrollo capitalista

En las plantaciones de caña del Valle del Cauca y en las minas de estaño de las tierras altas de Bolivia, queda claro que el diablo es intrínseco al proceso de proletarización del campesino y a la mercantilización de su mundo. Esto quiere significar una respuesta al cambio de sentido fundamental de la sociedad en cuanto ese cambio queda registrado en la conciencia precapitalista. Los proletarios neófitos y sus pares campesinos que los rodean entienden que el mundo de las relaciones de mercado está íntimamente asociado al espíritu del mal. A pesar de todas las posibilidades de aumentar sus ingresos, parece que aún consideran este nuevo modo de producción como algo que produce muerte y esterilidad. Para ellos, por lo tanto, este nuevo sistema socioeconómico no es ni natural, ni bueno. Al contrario, es antinatural y maligno, como lo ilustra tan notablemente el simbolismo del diablo. El significado que se le da al diablo en esta situación no difiere de cómo lo definen los padres cristianos: «Aquel que se opone al proceso cósmico». Como Joseph Needham hace notar, esto se aproxima al concepto de forzar las cosas en interés de la ganancia privada, sin que importe lo que se considera como sus cualidades intrínsecas (Needham, 1956). Esta percepción, con su apasionada profundidad y agudeza, no aparece de la nada, por decirlo de alguna forma, como resultado de alguna sabiduría mística. Más bien surge de un contexto de vida en el que coexisten maneras de vivir distintas: un modo de producción campesino donde los mismos productores controlan los medios de producción y organizan su propio

trabajo, junto a un modo de producción capitalista, donde no controlan ni el material de trabajo, ni la organización. Al vivirla cotidianamente, esta comparación real y no abstracta crea la materia prima de la evaluación crítica. De esta condición concreta de comparación crítica, surgen las creencias en el diablo, a medida que la situación del trabajo asalariado en las plantaciones y las minas contrasta con la situación drásticamente distinta que existe en las comunidades de donde salieron estos nuevos proletarios, donde nacieron, y con las que aún mantienen contacto personal.

La indiferencia o la hostilidad sin tapujos de los campesinos y de los miembros de las tribus en todo el mundo frente a su participación en la economía de mercado en calidad de trabajadores asalariados ha llamado la atención de incontables observadores y empresarios deseosos de contar con trabajadores locales. Un tema de interés apremiante para los historiadores de la revolución industrial europea, lo mismo que para los sociólogos que estudian el desarrollo económico del Tercer Mundo, es la actitud aparentemente irracional de los trabajadores que se inician en una situación moderna de trabajo asalariado. La primera reacción de tales personas ante su compromiso (por lo general forzado) con las empresas comerciales modernas en calidad de trabajadores asalariados es frecuentemente, o quizás universalmente, de indiferencia ante los incentivos salariales y ante la racionalidad que motiva al *homo oeconomicus*. Esta respuesta ha frustrado una y otra vez a los empresarios capitalistas.

Max Weber denominó a esta reacción «tradicionalismo primitivo» y gran parte de su trabajo de investigación constituyó un intento de explicar su superación por medio del espíritu capitalista del cálculo. Este tradicionalismo primitivo, dijo en 1920, sigue existiendo en los tiempos modernos (Weber, 1927: 355). Pero una generación antes, la duplicación del salario de un agricultor en Silesia (que estaba contratado para segar campos) a fin de motivarlo a que hiciera un mayor esfuerzo, habría resultado fútil. Simplemente reduciría su producción laboral a la mitad, porque con dicha mitad seguía ganando lo mismo que antes. Malinowski hizo notar que los comerciantes blancos de las Trobrianas se enfrentaron con dificultades insuperables cuando quisieron crear una fuerza de trabajo local de buscadores de perlas. El único artículo extranjero que ejerció algún poder de compra fue el tabaco, pero los nativos no quisieron evaluar diez cajones de tabaco como diez veces una

unidad. Para obtener perlas realmente buenas, el comerciante debía dar cosas que para los nativos tuvieran valor y el intento de los comerciantes de fabricar pulseras de concha, cuchillos ceremoniales y demás solo obtuvo burlas como resultado. El trobriano, pensaba Malinowski, sentía desprecio por el deseo infantil de los europeos de conseguir perlas:

> Ni el soborno más grande, ni los señuelos económicos, ni las presiones personales del comerciante blanco, ni el factor competitivo de la riqueza (lograban) que los nativos dejaran de lado sus propios propósitos por aquellos que se les querían imponer. Cuando los huertos están en pleno esplendor, «no hay forma de que los malditos negros naden, aunque uno los atiborre de *Kaloma* y tabaco», según me contara uno de mis amigos comerciantes. (Malinowski, 1965. 1: 19-20)

Entre los bakweri de Camerún Occidental, «celosamente igualitarios», las plantaciones alemanas e inglesas de plátanos tuvieron serias dificultades para conseguir mano de obra. Se decía que los bakweri eran apáticos, que desperdiciaban la tierra y que no tenían interés en obtener ganancias. Si acumulaban propiedades no era más que para destruirlas en ceremonias de tipo *potlatch*. Aquellos pocos que se asociaron a las plantaciones y que progresaron con su trabajo, pasaron a ser considerados como miembros de una nueva asociación de brujería. Supuestamente mataban a sus parientes e incluso a sus hijos, transformándolos en zombis que ponían a trabajar en una montaña lejana, conduciendo carromatos y cosas así, allí donde se comentaba que sus amos-brujos tenían una ciudad moderna. La palabra *sómbî* quiere decir comprometer o empeñar; de esta forma, bajo las nuevas condiciones de una economía de plantación, se creía que los parientes se transformaban en una prenda o rehén, de manera que unos pocos ganaran riquezas. Al estimular la avaricia de este nuevo tipo de brujos, la incipiente economía capitalista estaba supuestamente destruyendo la juventud y la fertilidad del pueblo. Pero a mediados de la década de 1950, cuando en las aldeas bakweri comenzaron a cultivar plátano en forma de cooperativas y lo hicieron con éxito, la brujería cesó. Los bakweri utilizaron su nueva fuente de riqueza para comprar magia y desarrollar cultos curativos, para los que utilizaban exorcistas caros del pueblo banyang. Sin embargo, cuando después de 1960 cayeron los precios del plátano, aparecieron indicios del regreso de los brujos. Los ancianos advertían que no era bueno

obtener dinero de la tierra, porque esto atraía a los hombres a las costas, donde los «franceses» los emplearían como zombis para trabajar en el nuevo puerto (Ardener, 1970).

Estas y muchas otras reacciones similares ante el desarrollo capitalista incipiente aportan testimonios dramáticos de la resistencia creativa de las orientaciones de valores de uso. Al resumir un estudio sobre el compromiso laboral bajo el imperialismo moderno, un antropólogo escribió no hace mucho:

> Al ser reclutados como brazos para las plantaciones, con frecuencia se veían renuentes a trabajar juiciosamente. Empujados a plantar cultivos comerciales, no reaccionaban «apropiadamente» a los cambios del mercado: como estaban interesados principalmente en adquirir bienes de consumo específicos, producían tanto menos cuando los precios de las cosechas subían, y tanto más cuando los precios bajaban. Y la introducción de nuevas herramientas o plantas que incrementaran la producción del trabajo indígena solo entonces podía acortar el periodo de trabajo necesario, siendo las ganancias absorbidas más por una expansión del descanso que por el producto. Todas estas respuestas, y otras similares, expresan una cualidad perdurable de la producción tradicional doméstica, que es una producción de valores de uso, definitiva en su objetivo, y muy discontinua en su actividad. (Sahlins, 1972: 86)

Esta cualidad perdurable de la producción doméstica tradicional basada en los valores de uso conduce a lo que nosotros sentimos como respuestas extrañas e irracionales a un sistema capitalista que está basado en la producción de valores de cambio. Es importante que estas respuestas se especifiquen de esta forma y que no se entierren en el reino oscuro que se define con categorías tales como la tradición, lo irracional y lo primitivo.

Lo que nos muestran estas respuestas es el choque violento entre las posiciones de valores de uso y valores de cambio. Las interpretaciones místicas y las figuras retóricas asociadas a estos dos modos se intensifican enormemente cuando se las pone frente a frente con la difusión de la economía monetaria y el capitalismo.

Manifestada en la cultura popular, esta oposición ha servido de inspiración a muchas de las grandes obras literarias de nuestro tiempo. La fantasía arrebatadora que irradian los trabajos de Miguel Ángel Asturias

y Gabriel García Márquez, por ejemplo, sobre las plantaciones bananeras de la United Fruit en Centroamérica y Colombia, aporta nuevos testimonios de la mezcla de poesía y elementos políticos que aquí nos ocupan. Es precisamente este aura de fantasía la que deja tan perplejos a los críticos literarios y a los marxistas, que no pueden comprender la coexistencia de la fantasía y el realismo social. Pero como señalaron repetidamente Asturias y García Márquez, es esta coexistencia la que constituye la realidad de los «vientos fuertes» y las «hojarascas» del desarrollo capitalista a gran escala en el Tercer Mundo. En estas circunstancias, la magia de la producción y la producción de magia son inseparables. Esto no es un testimonio a la fuerza de la tradición o de la mitología y los rituales gloriosos del pasado no adulterado y precapitalista. En todo caso, es la respuesta creativa a un inmenso conflicto profundamente enraizado entre las posiciones de valores de uso y valores de cambio. La magia de la producción de valores de uso, destaca, magnifica y contrarresta la magia de la práctica de los valores de cambio, y en esta discordia dramática ricamente elaborada, están acuñados algunos conceptos protomarxistas en bruto.

Como mostrara Christopher Hill en su discusión sobre las ideas radicales durante la revolución inglesa de mediados del siglo XVII, esta especie de protomarxismo ejerció mucha fuerza también entre las clases populares inglesas. Por supuesto, las ideas a las que me refiero se expresaban usualmente en términos religiosos. Sin embargo, a pesar de su falta de metáforas científicas, conseguían confrontar problemas fundamentales del desarrollo capitalista en formas e intensidades que hoy en día no se dan. «Los *diggers* tienen algo que decirles a los socialistas del siglo XX», lo mismo que tantos otros radicales del siglo XVII, quienes se negaron a adorar a la ética protestante, dice Hill (1975: 15).

Hoy en día, el enfoque crítico engendrado por el desarrollo capitalista incipiente, ha sido reemplazado en gran medida por el punto de vista que acepta complacientemente las instituciones capitalistas como naturales y recomendables desde el punto de vista ético. Dada esta amnesia históricamente inducida y esta estupefacción cultural, es importante que prestemos atención a la crítica que nos ofrecen hoy los proletarios neófitos del Tercer Mundo, cuyos trabajos y productos son absorbidos incesantemente por el mercado mundial, pero cuya cultura se resiste a tal racionalización.

Los realistas empecinados van a dejar de lado desdeñosamente esta resistencia cultural por considerarla poco importante, pero la destrucción de la metafísica de la producción y el intercambio precapitalista fue considerada, al menos por dos teóricos sociales, como una cuestión indispensable para el establecimiento exitoso del capitalismo moderno. Weber consideraba que las supersticiones mágicas asociadas a la producción y al intercambio constituían uno de los obstáculos más grandes para la racionalización de la vida económica (Weber, 1927: 355), y reiteró este punto en su ensayo titulado *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:

> El trabajo debe [...] realizarse como si fuera un fin en sí mismo, un llamado. Pero tal actitud no es de ninguna forma un producto de la naturaleza. No se la puede evocar únicamente con salarios altos o bajos, sino que solo puede ser el producto de un proceso largo y arduo de educación. Hoy en día, el capitalismo, que en su momento tuvo problemas, puede reclutar su fuerza de trabajo con relativa facilidad en todos los países industriales. En el pasado, esto era en todos los casos un problema extremadamente difícil. (Weber, 1958: 62)

Y como observó Marx, la transición al modo de producción capitalista no se completa sino cuando la fuerza directa y la fuerza coercitiva de las condiciones económicas externas se usan solamente en casos excepcionales. Entre la clase trabajadora se tendría que desarrollar todo un nuevo conjunto de tradiciones y hábitos, hasta que el sentido común tome a las condiciones nuevas como naturales.

> No basta que las condiciones de trabajo estén concentradas en una masa bajo la forma de capital en un sector de la sociedad. Mientras que en el otro se agrupan masas de hombres que nada tienen que vender salvo su fuerza de trabajo. Ni tampoco basta que estén obligados a venderla voluntariamente. El avance de la producción capitalista desarrolla una clase trabajadora, que por educación, tradición, costumbre, considera que las condiciones de ese modo de producción *son leyes de la Naturaleza evidentes en sí mismas.* (Marx, 1967, 1: 737; las cursivas son mías)

El fetichismo de la mercancía

Si estas «leyes de la naturaleza evidentes en sí mismas» son tomadas por los proletarios neófitos, de quienes se ocupa este libro, como antinaturales y nocivas, es lícito que nos preguntemos por qué consideramos que nuestra forma social y nuestro proceso económico son naturales. Al sugerir la línea que debería seguir la respuesta a esta pregunta, voy demarcando el problema general del que trata este trabajo.

Para empezar, se necesita algún tipo de perspectiva histórica. Se olvida con demasiada frecuencia que una elocuente minoría de Europa Occidental describía al capitalismo industrial en sus inicios como algo profundamente inhumano, y en ese sentido antinatural. Con la maduración del sistema capitalista, este sentido de ultraje moral se disipó, y eventualmente hasta las críticas a ese sistema se formularon en las categorías cuasi objetivas del orden y la naturaleza implantadas por la estructura capitalista de comprensión. En el mejor de los casos, dichas críticas se concentraron en la anatomía y función del capitalismo, en los sistemas que elabora para asegurar el valor del excedente, en la distribución desigual de sus ganancias, etc. Los puntos de vista críticos a los que se vieron forzadas las personas perceptivas que estuvieron expuestas a los comienzos del capitalismo, críticas que comparaban a menudo odiosamente al capitalismo con las eras pasadas, también contenían esta clase de crítica, pero lo hacían a partir de una metafísica que ni por un momento podía tomar como consideración o consentir las nuevas definiciones de persona y trabajo que engendraba el capitalismo. En 1851, John Ruskin escribió que la perfección de los productos industriales no era ni motivo de festejo, ni una señal de la grandeza de Inglaterra. «¡Ay! Si se las mira con cuidado, estas perfecciones son un signo de esclavitud en Inglaterra mil veces más amargo y más degradante que el del africano azotado o el ilota griego» (Ruskin, 1925, 2: 160).

No es que el nuevo sistema necesariamente empobreciera a la gente, pero «esta degradación de un artesano a máquina» era la que propiciaba en los hombres una incoherente urgencia de libertad. Sobre todo, era el sentido de autoalienación lo que envenenaba la vida en el capitalismo y fomentaba la lucha de clases, porque «no es que los hombres se lamenten por el desdén de las clases superiores, sino que no pueden soportar el propio; porque sienten que la clase de trabajo a que están

condenados es verdaderamente degradante y los hace menos que hombres». Esto era lo que horrorizaba a Ruskin. En su visión, el sistema se transformó en su crítica viva.

> Y el gran grito que se eleva de todas nuestras ciudades industriales, más potente que el rugir de los hornos, es verdaderamente este: que ahí fabricamos de todo menos hombres; blanqueamos algodón, fortalecemos el acero, refinamos azúcar y modelamos cerámicas; pero pulir, fortalecer, refinar o formar un solo espíritu viviente es algo que nunca entra en nuestro cálculo de ventajas. (Ruskin, 1925, 2: 163)

El romanticismo transmitido en críticas como la de Ruskin contra el capitalismo industrial y el *laissez-faire* representó un punto focal en torno al cual convergieron tanto los críticos socialistas conservadores como los utopistas, a la hora de elaborar mitos nostálgicos relacionados con el pasado primitivo o precapitalista, como una forma de combatir la ideología burguesa y de impulsar a la gente a la acción política. Como reacción a dichos conceptos románticos, se desarrollaron teorías científicas de la historia, así como el socialismo científico. Por lo general, no obstante, su desarrollo fue unilateral: otorgaban a las ideologías utópicas un espacio tan amplio que daban validez a los ideales burgueses cuando aparentemente los negaban. La validación acrítica y hasta la adulación de lo que esencialmente era un concepto burgués de «progreso» y del modelo de sociedad de la ciencia natural, caben entre las manifestaciones más sobresalientes de lo anterior.

La tensión de los primeros esfuerzos para persuadir a los contemporáneos de que el nuevo sistema económico era funesto, surgió de un factor crítico: cada vez más, el sistema se veía como natural. El ultraje y la desesperación de los escritos de Ruskin nacieron no solo de lo que podrían llamarse los rasgos «objetivos» de la vida bajo el sistema capitalista, sino fundamentalmente del hecho de que sus miembros llegaron a considerar estos rasgos como parte del orden natural de las cosas. Para aliviar esta tensión, escritores como Ruskin recurrieron al elogio de la sociedad medieval, de su idealismo y principios religiosos, su basamento en la cooperación y no en la competencia, y su ausencia de explotación industrial y trabajos penosos. Si bien eran muy conscientes de la coerción política existente en los tiempos medievales, mantuvieron de todos modos el punto de vista según el cual la lección crítica para

el presente yacía en el mayor control que el trabajador ejercía sobre los materiales, las herramientas y el tiempo. En su ensayo sobre la naturaleza del gótico, Ruskin aconsejó a sus contemporáneos no mofarse de la ignorancia fantástica de los viejos escultores, porque sus trabajos «son signos de la vida y la libertad de todo trabajador que golpea la piedra; una libertad de pensamiento y un rango en la escala de ser que ninguna ley, ningún cuadro, ningún tipo de caridad puede asegurar; cuando el primer objetivo de toda la Europa de hoy en día debe ser el de recuperarlos para sus hijos». En muchos sentidos, Marx mismo, al desarrollar un análisis crítico, científico y nada sentimental del capitalismo, observó que en el contraste entre las sociedades capitalistas y precapitalistas es donde mejor se veía la cruel desfiguración de la humanidad que para él representaba el capitalismo.

El empleo del contraste entre la sociedad medieval y la sociedad capitalista no era solo un artificio retórico romántico. Al margen de las lecciones críticas inherentes a un contraste de ese tipo, es significativo que los campesinos y artesanos de todo el mundo hayan demostrado una reacción similar ante el sentido interno de la organización capitalista. Para comprender esta reacción, resulta útil analizar las notables diferencias entre el sistema de valores de uso en el que se apoyaron las economías campesinas y las bases de mercado del capitalismo. Sobre todo es necesario entender la manera en que el sistema de mercado del capitalismo moderno engendra una mentalidad mercantil donde la gente tiende a ser considerada como un bien de consumo y los bienes de consumo tienden a ser considerados como entidades animadas que pueden dominar a las personas. Esta paradoja socialmente instituida surge porque, a diferencia de las primeras formas de organización que unían a las personas en relaciones directas de producción e intercambio (lo que casi siempre afirmaba su control sobre los medios de producción), el mercado se interpone entre las personas, interfiriendo en el conocimiento de las relaciones sociales con las leyes abstractas de las relaciones entre mercancías.

El modo de producción campesino difiere del modo capitalista en algunos aspectos fundamentales. Bajo el capitalismo, la fuerza de trabajo proletaria carece del control sobre los medios de producción que los campesinos ejercen. El campesino emplea dinero, no capital, y vende para poder comprar, mientras que el capitalista usa el dinero como

capital para comprar y poder vender ganando, sumando así el capital y repitiendo el circuito a una escala siempre creciente, para que la empresa no muera. El productor campesino vive en un sistema que apunta a la satisfacción de un conjunto de necesidades cualitativamente definidas; por el contrario, el capitalista y el sistema capitalista tienen como objetivo la acumulación ilimitada de capital.

En la concreción de este objetivo, el capitalismo estampa en sus productos el sello de aprobación del mercado: el precio. Solamente «traduciendo» todas las cualidades distintas que componen sus productos y los medios para crearlos a un «idioma» común, el de la moneda, puede operar el mercado, generador de la energía del capitalismo. Al hacerse conocidos como «artículos de consumo», bienes y servicios bajo el sistema capitalista llegan a diferir enormemente de sus equivalentes en los sistemas de vida precapitalistas. Aunque de hecho puedan ser los mismos artículos, social y conceptualmente son muy distintos. Según el famoso ejemplo de Aristóteles, ya se produzca para usarlo o para venderlo sacando una ganancia cuyo objetivo sea acumular capital, físicamente un zapato es un zapato. Pero tomándolo como mercancía, el zapato tiene propiedades que van más allá de su valor de uso de brindar comodidad, facilitar la marcha, proporcionar placer a la vista o lo que sea. Como mercancía, el zapato cumple la función de un valor de cambio: puede generar ganancias a su dueño y vendedor, que sobrepasan el valor de uso que representa para la persona que eventualmente lo compra y lo usa. En su valor de cambio, el zapato es idéntico cualitativamente a cualquier otro bien de consumo, no importa cuánto puedan diferir en términos de sus propiedades como valores de uso: sus rasgos físicos, atributos simbólicos, etcétera. Por esta abstracción, que está basada en el intercambio de mercado y la equivalencia universal del dinero, un palacio viene a ser igual a un cierto número de zapatos, lo mismo que un par de zapatos es igual a una determinada fracción del cuero de un animal. Absurdo como parece cuando se piensa así, esta ficción socialmente necesaria, es un lugar común que subyace a la naturalidad ficticia de las identidades de que depende la sociedad y que garantiza su concepto de objeto y objetividad.

De acuerdo con la teoría, la fenomenología y el comportamiento del mercado, la reglamentación de la actividad social es calculada por hombres que computan fríamente sus ventajas egoístas sobre los demás,

dentro de un contexto organizado por la interacción de los productos que dependen de sus precios y de sus márgenes de ganancia. En este punto, la concepción orgánica de la sociedad se disuelve en razón de dos procesos sinérgicos: la comunalidad y la mutualidad desaparecen en favor del interés personal, y los artículos de consumo, no las personas, dominan el ser social. La tasa de intercambio de mercancías media y determina la actividad de la gente. En consecuencia, las relaciones sociales entre las personas pasan a disfrazarse de relaciones sociales entre cosas. Es más, los precios de las mercancías varían constantemente, más allá de la previsión y el control de las personas; así, los individuos se ven más sujetos a los caprichos del mercado. La gente no se relaciona entre sí directamente, sino por la mediación del mercado que guía la circulación y las relaciones de los artículos de consumo. Su subsistencia depende de las relaciones establecidas por las mercancías, y el mercado se transforma en la garantía de su coherencia espiritual. La base de subsistencia establecida por el mercado pasa a ser, en efecto, un ritual cotidiano vivido como algo constantemente externo, el cual, como todos los rituales, pone en contacto lazos de significados de otra forma inconexos, bajo la forma de una red de asociaciones aparentemente coherentes y naturales. Hoy, a la hora de comprender la humanidad y las relaciones sociales, predomina ampliamente el paradigma de los artículos de consumo.

En el caso del trabajo, la transmutación de estrato y significado que aparece con este giro del paradigma resulta altamente perjudicial. Como mercancía, el trabajo se transforma en la fuente de lucro disfrazada del empleador mediante una transacción que aparenta ser un intercambio justo de valores, en tanto y cuanto esos valores se juzguen como bienes de consumo. Pero el trabajo no es solo valor de cambio, una cantidad numérica de poder y trabajo; lo que adquiere el capitalista, cuando compra la mercancía trabajo, en calidad de valor de cambio, es el derecho a desplegar el valor de uso del trabajo, como la capacidad inteligente y creativa de los seres humanos de producir más valores de uso que aquellos que vuelven a convertirse en mercancías como el salario. Esta es la formulación marxista, y es importante que comprendamos con claridad los dos planos en que opera este argumento.

El sistema capitalista asegura las instituciones sociales por medio de las cuales el trabajador libre, a partir de los medios de producción,

puede ser manipulado para que trabaje más tiempo del que necesita en la producción de las mercancías que le son necesarias para su supervivencia. En una jornada laboral de doce horas, por ejemplo, el trabajador, en seis horas, crea bienes que equivalen, en cuanto mercancías, al salario que recibe. Pero el mecanismo oculto que garantiza la creación de excedentes a partir de una situación que no parece otra cosa que el intercambio justo de equivalentes, es el movimiento de una parte a otra del trabajo como valor de cambio y el trabajo como valor de uso. Se tiende a perder esto de vista, lo mismo que la importancia crucial de la naturaleza del trabajo no como mercancía, en tanto y cuanto nos adherimos únicamente a la simple aritmética del planteamiento, que en este ejemplo pone en evidencia un excedente de seis horas de trabajo. El proceso de mercantilización esconde el hecho de que dentro de la matriz de las instituciones capitalistas, el trabajo, como valor de uso, es la fuente del lucro. Al comprar el artículo de consumo de la fuerza laboral, el capitalista incorpora el trabajo en calidad de valor de uso a los componentes sin vida de los bienes de consumo producidos. «Los trabajadores deben adueñarse de estas cosas y despertarlas de su sueño de muerte, para cambiarlas por simples y posibles valores de uso a valores de uso reales y efectivos» (Marx, 1967, 1: 183).

La consecuencia y el significado finales de estos procedimientos es que los mismos artículos de consumo aparecen como la fuente del valor y el lucro. La definición consumista del trabajo humano y sus productos encubre tanto la base humana creativa y social del valor, como la explotación de esa creatividad por el sistema de mercado.

La dimensión de esta explotación velada se puede medir como el exceso de tiempo de trabajo que beneficia al empleador, pero la calidad de dicha explotación no se puede medir. La sensación de pulverización y servidumbre, que es la fenomenología del sistema basado en el mercado, resulta fugaz porque se la considera como natural. Para los ideólogos del sistema capitalista burgués, esto aparecía como eficiente, natural y bueno. Pero había otro punto de vista: un escepticismo en cuanto a que la gente aceptara la alienación como algo natural. «Últimamente, hemos estudiado y perfeccionado mucho el gran invento civilizado de la división del trabajo», escribió Ruskin a mediados del siglo XIX.

> Lo que pasa es que le damos el nombre equivocado. Hablando sinceramente, no es el trabajo lo que se divide, sino los hombres. Se les divide en meros segmentos de hombres, se les quiebra en pequeños fragmentos y migajas de vida, de manera que la poquita inteligencia que le queda a un hombre no basta para hacer un alfiler o un clavo, sino que se agota haciendo la punta del alfiler o la cabeza del clavo. (Ruskin, 1925, vol. 2: 162-163)

Los productores, divididos psicológicamente para la orquestación de mercado de la división del trabajo, también están separados de sus productos. Su trabajo se crea y entra en la forma de sus productos, que entonces quedan apartados de sus puños. En las economías precapitalistas, la incorporación del productor al producto se acepta conscientemente, pero en un sistema capitalista es de suma importancia que esta incorporación se «exorcice». Claro está, las opiniones a la contra son ultrajantes, revolucionarias. En su novela *Siete domingos rojos* sobre los anarcosindicalistas, cuando estalló la Guerra Civil española, Ramón J. Sender habla de un trabajador que acababa de salir de la cárcel y que se dirigía al edificio en cuya construcción había estado trabajando, un teatro, para contemplar el edificio terminado. «"¡Qué, oh! ¡Mis buenos muros, líneas nobles, vidrio y acero curvos! ¡Cómo canta la luz en el ojo redondo de un gablete!". El gerente le cierra el paso. "Pero yo trabajé en esta obra durante más de seis meses". "Si usted hizo algún trabajo, ya se lo pagaron; desaparezca". El gerente señaló la puerta. El trabajador señaló la escalera interior. "Voy a subir. Cuando haya visto todo voy a decirle adiós. O aquí me quedaré si quiero. Todo esto... es más mío que suyo"» (Sender, 1961: 20-21).

Marcel Mauss, en su ensayo sobre el intercambio maorí, llega a la conclusión de que la base subyacente de esa forma de sociedad es la reciprocidad que está asociada a la creencia de que un artículo que es producido e intercambiado contiene la fuerza vital (*hau*) de la persona y los objetos de la naturaleza del cual el artículo proviene. En realidad, si estos no se tomaran en cuenta y no se asegurara su reciprocidad, la fertilidad misma se vería en peligro (Mauss, 1967).

Sin embargo, en la sociedad capitalista esta incorporación de la persona al producto se exorciza, respetando las normas de la propiedad privada burguesa. La incorporación «queda pagada» con el salario o el precio de venta, tal y como la «propiedad» de cualquier artículo de

consumo se transfiere en el momento de la venta. En el léxico capitalista, comprar o vender quiere decir reclamar o perder todo contacto con el objeto que se transfiere. Las relaciones entre producto y productor y medio social productivo, al igual que con la naturaleza, se quiebran para siempre. La mercancía asume una autonomía separada de las actividades sociales humanas y al trascender esa actividad, las relaciones entre las mercancías subyugan a las personas, que pasan a estar dominadas por un mundo de cosas; cosas que ellas mismas crearon.

Pero esta dominación es mistificadora. Lo que pasa no está claro. De hecho, parece tan natural que el problema de la dominación casi no aparece; en este sentido, la forma mercancía ha subyugado realmente la conciencia de las personas que cargan una larga herencia capitalista, pero no pasa lo mismo con la conciencia de esos campesinos de quienes vamos a tratar aquí, personas que apenas comienzan a experimentar lo que es el capitalismo. Ellos, en cambio, antropomorfizan su sujeción en la figura del diablo que evoca el poder del mal.

Al reaccionar de esta manera contra la cultura capitalista, son testimonio viviente del legado de la ideología que, a través de los tiempos, ha embestido contra el intercambio de mercado como algo antinatural; como una forma social que mina las bases de la unidad social, al permitir que la creatividad y la satisfacción de las necesidades sean subvertidas por un sistema que coloca el afán de lucro por encima de la gente y que hace del hombre un apéndice de la economía y un esclavo del proceso laboral, en vez de su amo. Como notara Marx, incluso en sus escritos más tardíos y menos sentimentales, el problema de las sociedades antiguas radicaba siempre en qué forma de sociedad y economía podía servir mejor a las necesidades del hombre, y no importa todo lo limitada y estrecha que tal sociedad pueda parecernos hoy, esta era más plena y noble cuando el hombre era el propósito de la producción.

La diferencia entre valor de uso y valor de cambio corresponde a estas formas distintas de proceso económico: por un lado, tenemos el objetivo de satisfacer las necesidades naturales; por el otro, tenemos un impulso que nos lleva a buscar la acumulación de ganancias. Esta diferencia es, por lo general, rastreada hasta la doctrina económica que fuera propuesta por Aristóteles, que establece una diferencia clara entre lo que llamó el uso correcto de un artículo, por ejemplo el zapato

hecho para el pie, y el uso incorrecto del mismo, la producción y el intercambio para obtener ganancias. Este no era un argumento contra el intercambio *per se*; tampoco era un argumento basado simplemente en el atractivo de los imperativos éticos. Más bien, era un argumento razonado que consideraba que obtener lucro era perjudicial para los fundamentos de una economía de subsistencia y un elemento destructivo de la buena sociedad en general. Esta diferencia entre valores de uso y valores de cambio, entre la satisfacción de las necesidades naturales y la satisfacción de la motivación lucrativa, es un tema persistente en la historia de la teorización económica occidental, especialmente en los escritos de los escolásticos medievales. Marx mismo estaba seriamente comprometido con las observaciones de Aristóteles sobre la cuestión, como lo atestiguan sus muchos comentarios favorables sobre el asunto. Cuando Lutero atribuyó la usura y las primeras manifestaciones del capitalismo a las obras del diablo, simplemente se estaba desahogando por el ultraje y el dolor que muchas personas sentían ante el florecimiento del deseo de lucro y el sometimiento de las relaciones sociales a las leyes económicas de las mercancías. Para ellos, no era en absoluto un fenómeno natural.

Sin embargo, en un sistema capitalista maduro, esta ficción adquiere el carácter de hecho concreto. Los elementos esenciales de la empresa industrial —tierra, trabajo y dinero— están organizados en mercados, y se los emplea como artículos de consumo. Sin embargo, desde la perspectiva de los valores de uso, estos elementos no son artículos de consumo.

> El postulado según el cual todo lo que se compra y se vende debe haber sido producido para la venta, en lo que a ellos respecta, es marcadamente falso […] El trabajo no es más que otro nombre para una actividad humana que va con la vida misma, la que a su vez no se produce para la venta sino por razones enteramente diferentes […] la definición de mercancía de trabajo, tierra y dinero es absolutamente ficticia. (Polanyi, 1957: 72)

¡Y claro que es ficticia! Pero entonces, ¿cómo se explica la persistencia y la fuerza de esta noción? ¿Qué la hace tan real? ¿Cómo es que el trabajo, «que no es más que otro nombre para una actividad humana que va con la vida misma», está considerado como una cosa separada del resto de la vida? En las minas de estaño de Bolivia y en las plantaciones del

Valle del Cauca, a esta ficción se la comprende como un estado de cosas inquietantemente peligroso y antinatural, y se la acredita nada menos que a la figura del diablo, mientras que para aquellos de nosotros que vivimos en una cultura capitalista bien desarrollada, esta convención cultural ya ha pasado a formar parte del estado de la naturaleza.

Obviamente la respuesta está en la manera en que la organización mercantil de las actividades de la vida fija la realidad y define la experiencia. La realidad, y el modo de captarla, pasan a definirse en términos de consumo, basados en cánones epistemológicos de un materialismo atomístico. El hombre se individualiza, al igual que todas las cosas, y se abren huecos orgánicos en sus componentes supuestamente materiales. Los átomos no reductibles que se relacionan entre sí a través de su fuerza intrínseca y sus leyes causales expresadas como relaciones matemáticas forman la base de esta cosmología y, al hacerlo, corporizan y sustentan la ficción consumista de la realidad social. Esta visión de la realidad atomística y mecánica, cuya base ya señalaron Descartes y Galileo en sus trabajos, encontró su expresión más perfecta en la física y la metafísica de Isaac Newton, a quien con toda justicia puede considerársele como el padre de la ciencia moderna y como el hombre que dio a la comprensión capitalista el empuje final de aprobación que únicamente la ciencia podía conferir.

Si, de acuerdo con este enfoque, consideramos que nuestra economía es natural, ¿no estaremos construyendo un cuadro de nuestra sociedad tan fantasioso como el de aquellos recién llegados al sistema de la mercancía, que lo entienden como una obra del diablo? Si ellos creen que el mantenimiento o incremento de la producción bajo el capitalismo tiene algo que ver con el diablo y a partir de ahí crean un fetiche del proceso productivo, ¿no tenemos nosotros también nuestra propia forma de fetichismo, en la que atribuimos a las mercancías una realidad tan sustancial que llegan a adquirir la apariencia de seres naturales, tan naturales que de hecho parece que tomaran una fuerza vital propia?

Observemos por ejemplo el folclore capitalista que llena la sección financiera de *The New York Times* (abril de 1974). Leemos allí sobre el «clima económico», el «desplome del dólar» y el «futuro *boom* de las ganancias», los «flujos de dinero», los bonos del tesoro «que respaldan», las «fugas», inflaciones «galopantes», «tasas crecientes de interés», «mercados

especulativos» y «mercados especulativos al alza», fábricas a las que llaman «plantas», «incremento del capital» según la inversión, cómo «su inversión trabaja para usted» y demás. La forma activa es la que predomina: «La libra londinense cerró firmemente a 2,402 dólares, con una fuerte subida de su apertura que fue de 2,337» y «la debilidad del mercado fue generalizada y reflejó el comportamiento de las quince emisiones más activas». «A pesar de la escasez de gasolina y de la incertidumbre de los abastecimientos, diez de las quince emisiones más activas que se comercializaron el lunes pueden clasificarse como orientadas hacia los viajes». «¿Puede todavía el inversionista privado encontrar alegría en el mercado?», pregunta la musa, que después de reflexionar responde: «Hoy en día hay docenas de maneras distintas de poner a trabajar el capital». Un banquero de Chicago informa lo siguiente: «Parece persistir un sentimiento general en cuanto a que definitivamente algo salió mal con lo que se había llegado a considerar como el orden natural de la vida económica, financiera y comercial». El precio del cobre no guarda ninguna proporción con el valor de las monedas que con él se acuñan; el vocero de un productor importante dice: «Mientras que nuestro precio de venta nos está matando, tenemos obligaciones contractuales y de otro tipo que cumplir, nos guste o no». Dividiendo su tiempo entre Nueva York y su planta en Italia, Joe no puede permitirse perder tiempo en trámites bancarios. Ahí es donde entra Bob. «En lo que a mi concierne», dice Joe, «Bob es el Chemical Bank». Por eso, «nuestro hombre es su banco: el Chemical Bank. Para el hombre de negocios cuyas necesidades son de tipo financiero, sus reacciones son químicas».[1]

Estas metáforas son manifestaciones comunes de lo que Marx denominó fetichismo de la mercancía, que aparecía en las culturas capitalistas desarrolladas, donde se habla del capital y de los productos de los trabajadores en términos que se aplican a las personas y a los objetos animados. Es el dinero, en cuanto tiene que ver con el capital, el que se presta con mayor facilidad a este tipo de fetichismo. El capital aparenta tener una propiedad innata de autoexpansión, y esta propiedad se difunde en toda la vida económica, en la medida en que en el capitalismo, el dinero es el equivalente y mediador universal entre las personas y los objetos.

---

[1] Hay aquí un juego de palabras intraducible. Se hace referencia al Chemical Bank y se habla de reacciones «químicas», *chemical* en ingés. [N. del T.]

Para nosotros, el concepto de fetichismo de la mercancía quiere señalar que la sociedad capitalista se presenta en nuestra conciencia como una cosa distinta de lo que realmente es, aun cuando esa conciencia refleja una configuración de la sociedad superficial y objetivada. El fetichismo denota la atribución de vida, autonomía, poder y hasta dominación, a objetos de otra forma inanimados, y presupone el drenaje de estas cualidades de los actores humanos que otorgan la atribución. De esta forma, en el caso del fetichismo de la mercancía, las relaciones sociales quedan desmembradas y parecen disolverse en relaciones entre simples cosas —los productos del trabajo que se intercambian en el mercado—, de manera que la sociología de la explotación se disfraza de relación natural entre artefactos sistemáticos. Las relaciones sociales precisas se reducen a la matriz mágica de las cosas. Un éter de naturalidad —destino y corporización— esconde y envuelve la organización social humana, la importancia humana histórica del mercado y el desarrollo de una clase asalariada no propietaria. En vez de ser el hombre el objeto de la producción, la producción se ha transformado en el objeto del hombre y la riqueza en el objeto de la producción; en vez de que las herramientas y el mecanismo productivo en general liberen al hombre de la esclavitud de las obras laboriosas, el hombre se ha transformado en un esclavo de las herramientas y de los procesos de producción instituidos. Como observara Thornstein Veblen, la industria ha pasado a ser sinónimo de los negocios, y la gente, víctima del engaño, así se pregunta: «¿Qué es bueno para los negocios?», en vez de preguntarse «¿Para qué sirven los negocios?»

Al revisar la opinión de los economistas y estadistas ingleses de los siglos XVIII y XIX sobre el tema del capital y el interés, Marx señaló sarcásticamente que a sus ojos pasa a ser «una propiedad del dinero el generar valores y producir intereses, lo mismo que el atributo del peral es producir peras […] Así obtenemos la forma de fetiche del capital y la concepción de capital fetiche […] una mistificación del capital en su forma más flagrante» (1967, 3: 392). En otra parte del mismo capítulo de *El capital*, Marx hace numerosas citas de economistas y de publicaciones de economía de mediados del siglo XIX. Pone de relieve las metáforas biológicas que con tanta fuerza sugieren sus puntos de vista sobre el dinero: «El dinero está ahora preñado […] Lo que para los árboles es

el proceso de crecimiento, la generación de dinero es innata al capital en su forma de dinero-capital».

El libro *Advice to a Young Tradesman* [Advertencias a un joven comerciante] (1748) de Benjamin Franklin podría también haber sido el blanco de la ironía de Marx. Dice Franklin:

> Recordad que el dinero es de naturaleza prolífica y generadora. El dinero puede engendrar dinero, y sus vástagos pueden engendrar más, y así sucesivamente. Cinco chelines puestos a trabajar se hacen seis, que puestos a su vez a trabajar se hacen siete con tres centavos y así sucesivamente, hasta que llegan a ser mil libras. Cuanto más dinero hay, más produce este con cada inversión, de manera que las ganancias se elevan cada vez con mayor rapidez. Aquel que mata a una marrana destruye todos sus vástagos hasta la milésima generación. (Citado en Weber, 1958: 49)

Al mismo tiempo, estas fantasías fabulosas estaban sistemáticamente entretejidas con el concepto del mundo del *homo oeconomicus*, supuesto epítome de la racionalidad. ¿Cómo puede coexistir tan sistemáticamente una combinación reforzada recíprocamente de racionalidad y fantasía? ¿Qué fue lo que hizo que estas metáforas biológicas resultaran convincentes? La respuesta está en el carácter peculiar y único de las relaciones sociales corporizadas tanto en el capital como en los bienes de consumo producidos dentro del modo de producción capitalista.

Marx planteaba ampliamente, y desde muchos puntos de vista distintos, que estas relaciones sociales de producción se fijaban en la conciencia cotidiana, de manera tal que todo el proceso de producción y la generación de excedentes de los trabajadores —contexto en el que trabaja el capital— se pasa por alto, o se lo minimiza, hasta un grado en que el proceso social de reproducción y expansión del capital puede aparecer fácilmente como una propiedad inherente al artículo de consumo mismo, en vez del proceso del que es parte. Esta apariencia socialmente condicionada es una mistificación en la que conspira la totalidad del contexto social, digamos, para enmascararla. En este proceso de descontextualización, la ganancia ya no aparece como el resultado de una relación social, sino de una *cosa*: esto es lo que se quiere significar con *reificación*.

Marx expresó con mucha claridad su punto de vista sobre esta cuestión cuando comparó la fórmula del capital que produce intereses con lo que llamó el capital mercantil.

> Las relaciones de capital asumen su forma más externalizada y fetichista en el capital que devenga intereses. Aquí tenemos D-D', dinero que crea más dinero, valores que se autoexpanden, sin el proceso que efectúa estos dos extremos. En cuanto al capital mercantil, D-M-D', está al menos la forma general del movimiento capitalista, aunque se confina únicamente a la esfera de la circulación, de manera que la ganancia aparece simplemente como ganancia derivada de la alienación; pero por lo menos la considera producto de una *relación* social, y no el producto de una mera *cosa.* (Marx, 1967, 3: 391)

Marx toca el mismo punto en todos sus escritos; por ejemplo en este pasaje de los *Grundrisse*, expresa su antipatía por el crudo materialismo que él considera fetichismo.

> El crudo materialismo de los economistas que consideran como *propiedades naturales* de las cosas lo que son relaciones sociales de producción entre la gente, y cualidades que las cosas obtienen porque están sumidas en estas relaciones, es al mismo tiempo un crudo idealismo, incluso fetichismo, puesto que imputa las relaciones sociales a las cosas como características intrínsecas, mistificándolas. (Marx, 1973, 3: 687)

Atractiva para la naturaleza, hasta el extremo paradójico de que ciertas cosas sin vida se consideran animadas, no es más que una manifestación histórica específica de esa tendencia probablemente universal por la cual toda cultura externaliza sus categorías sociales en la naturaleza, y luego recurre a ella para validar como naturales sus normas sociales. Durkheim vio este intento por invocar el principio del determinismo biológico en la ideología de la sociedad primitiva, y Marx individualizó el mismo fenómeno en la génesis, aceptación y uso del darwinismo.

> Toda la enseñanza darwinista de la lucha por la existencia es ampliamente una transferencia de la sociedad a la naturaleza viva, de la doctrina de Hobbes del *bellum omnium contra omnes*, y de la doctrina económica burguesa de la competencia, junto con la teoría de la población de Malthus. Una vez realizado este truco por el conjurador [...] las mismas teorías se vuelven a transferir de la naturaleza orgánica

> a la historia, y ahora se plantea que su validez como leyes eternas de la sociedad humana ha sido probada. (Citado en Schmidt, 1971: 47)

Se puede plantear la misma cuestión con respecto de los físicos newtonianos y el papel jugado por los seres humanos que están subordinados a los controles impersonales del mercado autorregulado, institución central, por no decir «el sistema solar», de la economía capitalista. El esquema de Newton ganó la admiración imperecedera de Adam Smith, el teórico y panegirista más notable del mercado capitalista. Para Smith, el sistema de Newton era «en todas partes, el más preciso y particular que se pueda imaginar, y determina el tiempo, el lugar, la cantidad y la duración de cada fenómeno en particular». Para él, esto cuadraba perfectamente con el mundo de la experiencia diaria. «Tampoco los principios de la unión que emplea, tales como la imaginación, podrán encontrar ninguna dificultad para funcionar bien». Los principios newtonianos de la unión no solo eran aplicables a la gravedad y a la inercia de la materia, sino que eran «los mismos que tienen lugar en todas las otras cualidades que se propagan como rayos desde un centro». Todo esto llevó «al descubrimiento de una inmensa cadena de las verdades más importantes y sublimes, todas estrechamente relacionadas entre sí por un hecho capital de la realidad de la cual tenemos una experiencia cotidiana» (Smith, 1967: 107-108). Para William Blake, Newton era el símbolo de la sociedad de mercado y su uso opresivo de la tecnología y el imperio, y por eso atacó esos mismos «principios de la unión» que Adam Smith consideró tan cercanos. Los historiadores de la ciencia, como Margaret Jacob señalara recientemente, han supuesto con frecuencia que la nueva filosofía mecánica triunfó en Inglaterra porque ofrecía la explicación más plausible de la naturaleza; lo haga o no, fue la correspondencia del newtonianismo con la cosmología del mercado capitalista lo que mejor da cuenta de su aceptación. «El universo de Newton, ordenado, guiado providencialmente, matemáticamente regulado, proporcionó el modelo para una política estable y próspera, reglamentada por el interés propio de los hombres» (Jacob, 1976: 17-18). Fue esta réplica alternativa de la sociedad de mercado en la naturaleza y de la naturaleza en la sociedad de mercado, lo que permitió que triunfara el newtonianismo, consumando los «principios de unión» mecánicos en una verdad sagrada y científicamente impermeable de todo ser. E. A. Burtt nos llama la atención

sobre los siguientes rasgos fenomenológicos de la metafísica newtoniana, rasgos que tienen una implicación directa en nuestra discusión sobre el fetichismo de la mercancía y su filosofía asociada.

> Aquí estaban esas almas residuales de los hombres, distribuidas de forma irregular entre los átomos de masa que nadaban mecánicamente entre los vapores etéreos del tiempo y el espacio, aún reteniendo vestigios del *res cogitans* cartesiano. Ellos también deben ser reducidos a productos mecánicos y a partes del reloj cósmico que se regula a sí mismo. […] Allí donde la fórmula universal de la gravitación se enseñaba como cosa cierta, también se insinuaba la forma de la aureola de una creencia adyacente, que el hombre no es más que un espectador diminuto y local, y hasta un producto insolente de un motor infinito que se propulsa a sí mismo […] que consiste en masas en bruto que van y vienen sin ningún propósito en un tiempo y en un espacio imposibles de descubrir, y que en general está totalmente vacío de cualquier cualidad que pueda brindar satisfacción a los intereses más trascendentes de la naturaleza humana. (Burtt, 1954: 300-301)

El punto crucial es que en el fetichismo de la mercancía nos encontramos con una fórmula general de los principios de unión que se aplican a la cultura capitalista como un todo y que guían el conocimiento social. Esta fórmula, según Marx, tiene sus raíces en las relaciones de producción e intercambio, cuando quedan impresas en la conciencia en el mundo del trabajo diario. En dos palabras, esta fórmula establece que las relaciones sociales se consuman en la relación de una cosa consigo misma, y que la ontología no yace en un *gestalt* relacional, sino a grandes rasgos dentro de la cosa misma. Las cosas atomizadas, encapsuladas, a las que Burtt se refiere como «masas en bruto», se transforman en los objetos principales de análisis, porque su significado y sus propiedades parecen yacer solo dentro de sí mismas. La explicación y la comprensión verdaderas descansan ahora en una concepción de principios de unión que reduce la totalidad del fenómeno a sus partes más simples; en última instancia, la causalidad ha de encontrarse en el movimiento sin cambios de los átomos físicos elementales. Este predominio del carácter de «cosa» tiende a destruir el conocimiento de la gente y a borrar su capacidad de evaluación moral de las relaciones y de los procesos biológicos y sociológicos, especialmente en lo que se refiere a las actividades y relaciones socioeconómicas. Esto no quiere decir que, según

este enfoque, las cosas como tales no se puedan relacionar con otras cosas, y armoniosamente, por lo demás. El esquema de Newton de los planetas, y el punto de vista de Adam Smith sobre el mercado que se autorregula son los ejemplos más notables de una reciprocidad corpuscular que forma un todo armónico, en gran medida como sucede hoy con las modernas teorías de sistemas. Sin embargo, las relaciones de enlazamiento se consideran como externas a las cosas individuadas, cuya identidad y poder están dados únicamente en sí mismas.

Desde otro punto de vista, sin embargo, esto constituye un engaño considerable, puesto que estas cosas atadas a sí mismas y potentes, no son más que las corporizaciones y concreciones de relaciones que las atan a un todo más grande. Su identidad, su existencia y sus propiedades naturales emergen de su *posición* en un *patrón* de organización orgánico y que todo lo abarca, según el cual las cosas se comprenden nada más que como expresiones parciales de una totalidad que se organiza a sí misma. Entonces las propiedades y las actividades de las cosas se pueden explicar holística y «estructuralmente» como manifestaciones de intangibilidad reticulada que forman parte de un todo orgánico, y no como productos de una causalidad mecánica o de colisiones corpusculares. Si la atención se concentra en una sola cosa, como hasta cierto punto debe ocurrir en cualquier análisis, entonces la cosa se ve como que contiene dentro de sí misma su red relacional y su contexto circunstancial; la cosa es un sistema de relaciones.

Por otro lado, si prevalece el enfoque atomista, como ocurre en nuestra cultura, la cosa aislada en sí misma tenderá inevitablemente a parecer animada, porque en la realidad es parte de un proceso creativo. Si «cosificamos» las partes de un sistema vivo, si ignoramos el contexto del que forman parte, y después observamos que las cosas se mueven, para decirlo de alguna manera, lo que va a seguir por lógica es que las cosas se vean o se hable de ellas como si estuvieran vivas y poseyeran sus propios poderes autónomos. Si se las considera meramente cosas, aparecerán por lo tanto como si fueran cosas en verdad *animadas*: fetiches. Al capital, por ejemplo, se lo compara con un árbol que da frutos; la cosa en sí misma es la fuente de su propio incremento. De ahí que la concreción lleve al fetichismo.

El fetichismo: lo precapitalista *versus* lo capitalista

En contraste con esta subordinación de las personas a las cosas, en las sociedades precapitalistas se considera que las personas y los productos que ellas crean están entrelazados. Sin embargo, también en estas sociedades tales productos pueden llegar a adquirir cualidades de vida. De esta forma, los productos pueden transformarse en fetiches, pero lo hacen por razones completamente diferentes de aquellas que señalamos más arriba, propias de una sociedad basada en el intercambio de bienes de consumo. En el modo de producción precapitalista no hay una definición mercantil o consumista del valor y de la función de un bien, y las conexiones entre productores y entre producción y consumo, son directamente inteligibles, los productos parecen animados o dotados de vida precisamente porque parecen encarnar el medio social del que provienen.

Por ejemplo, en su análisis del intercambio entre los maoríes, Mauss dijo que era como si existiera una fuerza vital (*hau*) dentro mismo de las mercancías y los servicios que se intercambian, la cual obligaba a la reciprocidad. Según Mauss, los maoríes creían que las mercancías mismas eran personas o pertenecían a personas, y que al intercambiar algo, uno, en efecto, estaba intercambiando una parte de sí mismo (1967). En su trabajo *Primitive Man as a Philosopher* [El hombre primitivo como filósofo], Paul Radin habla del concepto maorí de la personalidad junto con ejemplos tomados de otras culturas primitivas, y señala la insistencia en cuanto a las múltiples dimensiones del ego y su extensión hacia el pasado y el futuro. Los diversos elementos pueden disociarse del cuerpo temporalmente, para entrar en relación con los elementos disociados de otros individuos y con la naturaleza. Concluye su análisis al establecer que en una filosofía de ese tipo, el ego es inteligible únicamente en tanto en cuanto está en relación con el mundo externo y con otros egos. Hay implícita una conexión entre el ego y el mundo fenoménico, y esta conexión toma la forma de una atracción y una compulsión:

> La naturaleza no puede resistirse al hombre, y el hombre no puede resistirse a la naturaleza. Es impensable una concepción puramente mecanicista de la vida. Las partes del cuerpo y las funciones fisiológicas de los órganos, al igual que la forma material que toman los objetos de la naturaleza, no son más que símbolos, *simulacro*, de la entidad esencial físico-espiritual que está detrás de ellas. (Radin, 1957: 273-274)

En otras palabras, el fetichismo que se encuentra en la economía de las sociedades precapitalistas surge del sentido de unidad orgánica entre las personas y sus productos, y esto marca un agudo contraste con el fetichismo de los bienes de consumo de las sociedades capitalistas, resultante de la división entre las personas y las cosas que estas producen e intercambian. El resultado de esta división es la subordinación de los hombres a las cosas que ellos producen, que parecen ser indispensables y poseer poderes propios.

De esta forma, las creencias en el diablo que nos ocupan, pueden interpretarse como la reacción indígena a la suplantación de este fetichismo tradicional por uno nuevo. Según se entiende en el viejo sistema de valores de uso, el diablo es el mediador en el choque entre estos dos sistemas diferentes de producción e intercambio. Esto es así no solo porque el diablo es un símbolo adecuado del dolor y los estragos que causan las plantaciones y las minas, sino también porque las víctimas de esta expansión de la economía de mercado toman esta economía en términos personales y no de bienes de consumo, y ven en ella la distorsión más horrible del principio de reciprocidad, un principio que en todas las sociedades precapitalistas está apoyado en sanciones místicas y cumplimentado por penalidades sobrenaturales. En las minas y en los campos de caña, el diablo refleja la adhesión de la cultura de los trabajadores a los principios que sustentan el modo de producción campesino, aun cuando estos principios están siendo socavados progresivamente por la experiencia cotidiana del trabajo asalariado en condiciones capitalistas. Pero hasta que las instituciones capitalistas hayan penetrado todos los aspectos de la vida económica, y la revolución del modo de producción sea completa, las clases bajas persistirán en considerar los lazos entre las personas en sus actividades económicas modernas como realmente asimétricos, no recíprocos, explotadores y destructores de las relaciones entre las personas, y no como relaciones naturales entre fuerzas supuestamente inherentes a las cosas poderosas.

Segunda Parte

Las plantaciones del Valle del Cauca en Colombia

¡Campesinos! ¡La caña de azúcar nos degenera; nos vuelve bestias y nos mata! Si no tenemos tierra no podemos contemplar el futuro bienestar de nuestros hijos y familias. Sin tierra no puede haber salud, ni cultura, ni educación, ni seguridad para nosotros, los campesinos marginados. En todos estos distritos las parcelas de la mayoría están amenazadas por el terrible Monstruo Verde, que es la Gran Caña, el Dios de los amos de la Tierra.

Bando Campesino del sur del Valle del Cauca, 1972.

Capítulo 3

La religión esclava y el surgimiento del campesinado libre

> Para cualquier discusión sobre la religión negra esclava en América Latina, se hacen necesarias dos generalizaciones. La primera: los blancos recelaban de los poderes sobrenaturales de sus vasallos, y viceversa. La segunda: la religión era inseparable de la magia y ambas penetraban la vida cotidiana: la agricultura, la minería, la economía, el arte de curar, los asuntos maritales y las relaciones sociales en general. La Inquisición, por ejemplo, no consideraba las artes ocultas existentes en los tres continentes como fantasías vanas, sino como el ejercicio de poderes sobrenaturales que incluían un pacto explícito o implícito con el diablo. Los esclavos africanos trajeron sus misterios y brujerías, los indios, por su parte, sus poderes ocultos para curar o matar, y los colonos su propia creencia en la magia (Lea, 1908: 462).

La erudición mágica de los europeos se unió a la de los despreciados africanos e indios, para formar una simbiosis, una transformación y una adaptación de las formas que cada grupo desconocía. Este proceso fue más obvio en las creencias que tenían que ver con las enfermedades y las curaciones. Los europeos tenían pocos recursos médicos eficaces y las curaciones dependían en gran medida de la fe religiosa y mágica: misas, rezos a los santos, rosarios, agua bendita y milagros, todo forjado por los sacerdotes y los curanderos del pueblo. El adoctrinamiento de los esclavos africanos por parte de los sacerdotes católicos se concentró en el arte de curar, que aprovechó al máximo el poder milagroso del panteón cristiano (Sandoval, 1956). Por el contrario, los europeos se valieron de la magia de sus vasallos, que no se diferenciaba de la religión. De hecho, los europeos definían las religiones africanas e indias no simplemente como magia, sino como magia negra. «Es en este trance», escribe Gustavo Otero, refiriéndose a los primeros días de la Conquista, «que

los conquistadores pasaron a ser los conquistados» (Otero, 1951: 128). Esa dialéctica inquieta de las contra-atribuciones mágicas persiste en la cultura popular hasta el día de hoy.

La colonización y la esclavitud otorgaron inadvertidamente un poder místico especial a los más débiles en la sociedad colonial: el poder del mal místico, según se corporeizará en el temor de los cristianos al diablo. La dualidad cosmológica cuasi maniquea de los conquistadores coexistía con el monismo politeísta o animista de los esclavos africanos y los indios, de manera que los conquistadores fueron para los conquistados lo que Dios para el diablo. De esta forma, la religión popular de la América Hispánica estuvo marcada por dualismos étnicos y de clase según este orden trascendental, siempre susceptible a inversiones mercuriales según las corrientes variables de la casta y el poder de clase.

La Inquisición se fundó en Cartagena a principios del siglo XVII por razones que incluían el juicio de los sacerdotes según el cual la colonia era «lo más vicioso y pecaminoso de los Dominios Españoles (con) su fe a punto de destruirse» (Lea, 1908: 456). Las esclavas servían de curanderas a personajes tan exaltados como el obispo de Cartagena y los propios inquisidores, mientras que a otras se las flagelaba cuando sus poderes ocultos se consideraban malignos, especialmente durante el auge de las epidemias de brujería. Los hechiceros hombres (*brujos*) se transformaron en líderes importantes en los campos de esclavos fugitivos (*palenques*), lo que causaba a las autoridades una preocupación permanente (Borrego Pla, 1963: 27, 83; Tejado Fernández, 1954: 117-132). Como intermediarios de Satanás, dichos líderes iniciaban supuestamente a sus acólitos con un ritual que se burlaba del bautismo cristiano y renegaba de Dios, de los santos y de la Virgen María, para llegar a la salvación en la otra vida y a la riqueza y al poder en el aquí y ahora. Este sistema de creencias expresa el espectro de la inversión social. Ordenadas teológicamente por el Dios supremo, las jerarquías de las formas sociales definidas por la clase, el color y el sexo, engendraron su imagen reflejada en los temores o esperanzas de un submundo aliado con Satanás.

Los negros eran notorios por sus estallidos militantes anticristianos, que se hacían rito en el *sine qua non* de la esclavitud: las flagelaciones. En esos momentos no era raro que la víctima gritara «¡Yo denuncio a Dios!» (Medina, 1889: 106; *cf.*, Palmer, 1975). También destruían símbolos de

la Iglesia, lo que no sorprende en una sociedad en la que, por ejemplo, una mujer que tuviera esclavos podía medir la duración de un azotamiento por el tiempo que le tomara rezar el rosario (Meiklejohn, 1968: 216).

En sus escritos de 1662, el inquisidor principal atribuía buena parte de la brujería y la idolatría existente en los distritos mineros al materialismo imprudente de los dueños de las minas, quienes «solo viven para el lucro […] y están atentos únicamente a que los esclavos cumplan su trabajo diario sin que les importe nada más» (Medina, 1889: 120).

Ostensiblemente, esta brujería podía no solo matar y mutilar a la gente, sino también destruir los frutos de la tierra; este es un reclamo que todavía se escucha en relación con los supuestos pactos con el diablo hechos por los trabajadores de las plantaciones del Valle del Cauca. El pacto aumentará su productividad y su salario, pero volverá estéril al campo de cañas. Sin embargo, los mismos trabajadores, trabajando por su cuenta como campesinos o en parcelas de los vecinos cercanas a la plantación, o como agricultores de subsistencia independientes en las selvas de la costa del Pacífico, según la opinión general, rechazan tales pactos. Zaragoza, el área minera a la que nos referimos, fue escenario de una de las mayores revueltas de esclavos de Colombia, la que, según los observadores, estuvo a punto de exterminar a los blancos y también de destruir las minas (Vázquez de Espinosa, 1948: 341).

El momento espasmódico que tendió un puente entre el látigo y el grito de renuncia al Dios del amor epitomiza al diablo de los esclavos. Este puede transformarse en una figura de consuelo y poder en esa guerra de desgaste contra la cultura africana y la humanidad misma. En su adoración al diablo, los esclavos se adueñaban del enemigo de su enemigo. Irónicamente, con sus propios intentos de supresión, la Iglesia validó indirectamente el culto al diablo y lo invistió de poder. Al demostrar temor por los poderes espirituales de los esclavos, los españoles crédulos entregaron inadvertidamente un instrumento importante a sus siervos. Los españoles creían que el diablo había producido a muchos de los africanos paganos y que los esclavos eran parte de su ministerio. Después de todo, los siglos XVI y XVII fueron los años más intensos del culto a las brujas en Europa occidental, con la Contrarreforma y la Inquisición; una época en que toda la cristiandad temblaba ante la amenaza de lo diabólico y de la manipulación de la naturaleza por parte de los magos.

De forma ambigua pero persistente, los europeos ponían a un mismo nivel el folclore y la religión de los esclavos, la identidad africana y el diablo (*cf.*, Genovese, 1974: 159-284). Pero para el esclavo africano, el diablo no era necesariamente el espíritu vengador del mal. También era una imagen de regocijo y un poderoso embustero. Según señalara Melville J. Herskovitz, los africanos occidentales consideraban al diablo europeo como su divino embaucador, y su filosofía moral resistió la aguda dicotomía del bien y el mal defendida por los misioneros (Herskovitz, 1958: 253). Hoy en día, a lo largo de los ríos virtualmente aislados de la costa del Pacífico colombiano, allí donde se dejó que los negros se instalaran después de su emancipación, no hay uno sino varios diablos que, más que amenazar, tientan. La idea del infierno entre los negros del río Raposo no corresponde sino vagamente a la idea cristiana; algunos lo ubican en el cielo (Pavi, 1967: 234). Al ver que sus espíritus se definían como diablos o que uno en particular se definía como el diablo, los negros no le atribuyeron inmediatamente el mal al «diablo», por lo menos no al principio. Y aunque lo hubieran hecho, la atribución podía haber significado hostilidad hacia el nuevo orden.

Al describir la ceremonia entre los ashanti, William Bosman escribió hacia fines del siglo XVII:

> Los conjuradores y los milagreros no son cosa rara entre los negros; creen firmemente en ellos, pero de una manera distinta que nuestros ridículos opinadores europeos, quienes están convencidos que ningún conjurador puede hacer ninguna hazaña sin la ayuda del diablo. Antes el contrario, los negros no dudan de que «se trata de un don de Dios», y aunque en realidad no es más que un engaño, ellos, ignorantes del fraude, se lo toman como un milagro que está más allá de los poderes humanos; pero el diablo puede no participar en lo absoluto de tal honor, que le atribuyen enteramente a Dios. (Bosman, 1967: 157-158)

¡Y en cambio los españoles se lo atribuían todo al diablo! Perturbados por el carácter puramente formal del bautismo y la conversión, que en realidad impedía el adoctrinamiento en vez de apoyarlo, desde su destino en Cartagena, el notable padre jesuita Alonso de Sandoval escribió lo siguiente, a principios del siglo XVII: «Ellos adoran al diablo […] y cuando enferman invocan los nombres de Jesús y María» (1956: 71, 82). En cuanto a «Guinea», escribe, el diablo tenía allí tal influencia y

tantos ayudantes que las pocas personas que sentían alguna inclinación hacia la fe cristiana morían sin remedio de brujerías o veneno. Así y todo, según su propio testimonio, era imposible hacer proselitismo sin reforzar las premisas paganas de los neófitos potenciales.

La puesta en vigor del cristianismo tuvo que vérselas con esas contradicciones casi insuperables, que en todas partes dificultaban el control social de los colonizadores. Las autoridades limitaron o suprimieron algunas de las expresiones más públicas de la religión popular —por ejemplo, los días de fiesta y los funerales organizados por las cofradías negras (hermandades religiosas) y los cabildos (consejos)—, lo que aumentó la solidaridad entre los esclavos y los negros libres, impulsó la liberación y mantuvo una tradición africana en el Nuevo Mundo (Acosta Saignes, 1967: 202-205; Bastide, 1971: 99). Pero, aun así, paradójicamente, una de las razones para permitir la formación de tales cofradías y cabildos había sido la de extender el control sobre la población negra (Bastide, 1971; Ortiz, 1921).

Las escasas versiones del proceso de cristianización sugieren que la conversión y la consolidación de la creencia no pasaron de ser una formalidad durante toda la época de la esclavitud. Sandoval, por su parte (1956: 198), se hizo eco de la observación común según la cual los dueños de esclavos consideraban que los esclavos convertidos eran más rebeldes y trabajaban menos que los que no habían sido adoctrinados, pagando menos por ellos (Sandoval, 1956; 198; *cf.*, Bowser, 1974; King, 1939: 16-17). No solo los blancos no se sentían inclinados a comprar esclavos cristianizados, sino que trataban de impedir su conversión, diciéndoles a veces que el bautismo era una cosa mala. Según José Toribio Medina, los dueños de esclavos que no deseaban pagar los costes de interrogatorios y penalidades prolongadas, alentaban a sus esclavos a que desaparecieran, en caso de estar en la lista de la Inquisición (1889). Como resultado, al menos durante los primeros años, parece haber florecido una religión oculta africana o cuasi africana, sincretizada en una fe ardiente en los poderes milagrosos de Cristo y los santos, espíritus poderosos a los que se podía recurrir para obtener socorro terrenal.

En 1771, el obispo de Popayán, capital de la región del Cauca, al suroeste de Colombia, se quejó amargamente porque sus intentos de catequizar a los esclavos y de evitar que trabajaran los días de domingo

y las fiestas de guardar chocaban con la férrea oposición de sus dueños. Creía que los clérigos especuladores de minas se estaban identificando demasiado con los explotadores de sus rebaños de esclavos (King, 1939: 217). El derecho de los esclavos a descansar en los días de fiesta, de los cuales por lo menos había uno a la semana (además del domingo), fue acaloradamente discutido por los dueños de las minas del Cauca durante el siglo XVIII. Sin embargo, en un estudio sobre la salud de los esclavos de Nueva Granada, David Lee Chandler llega a la conclusión que, para muchos esclavos, la insistencia de la Iglesia en cuanto a los días de descanso «podría haberles... prolongado la vida» (Chandler, 1972: 238). En esos días también podían ganar el dinero necesario para comprar su libertad, si bien muchos dueños de esclavos en el Cauca respondieron reduciendo la ración de alimentos y ropa de los esclavos. En estas circunstancias, los días de fiesta podían haber inclinado favorablemente a los esclavos hacia la Iglesia, agregándole un factor racional a la oposición contra sus amos.

Los sacerdotes no abundaban, y eran pocos los que prestaban alguna atención a la conversión de esclavos. «Como resultado», escribe Norman Meiklejohn, «muchos de los negros colombianos ignoraban absolutamente el sentido real del cristianismo y de sus preceptos morales» (Meiklejohn, 1968: 287; *cf.*, Pons, 1806, 1: 160). De todos modos, esta «ignorancia» no se puede explicar solamente por la escasez de sacerdotes. La religión popular negra a duras penas podía aceptar la esclavitud y todo lo que esta implicaba, y los esclavos por su parte no podían sentirse satisfechos con ser iguales ante los ojos de Dios pero no ante los propios. Fue apenas con el colapso de la hegemonía colonial y del poder de la Iglesia que pudo aparecer una interpretación radical del cristianismo, como ocurrió con la doctrina milenarista adoptada por los liberales radicales desde la década de 1840 en adelante.

Según la opinión de Ramón Mercado, nativo de Cali y gobernador del Partido Liberal de la región del Cauca entre 1850 y 1852, fue precisamente el cristianismo, en su sentido verdadero, el que estaba activo entre las clases oprimidas, como resultado de su condición y del abuso de la doctrina por parte de las autoridades. Los dueños de los esclavos y sus sacerdotes, enseñaban una versión pervertida del cristianismo, que facilitaba eventualmente su propio derrocamiento. Su acusación

no estaba dirigida contra el cristianismo, al que consideraba como algo esencialmente liberador, sino contra los dueños de esclavos y contra la Iglesia, cuya prédica «se reducía a la idea de un Dios terrorífico para exaltar a los grandes terratenientes, inculcar un respeto ciego por la clases privilegiadas […] combatir el afán libertario que amenazaba su hegemonía con la amenaza del castigo eterno […] y para erigir como pecado la más mínima acción por parte de los pobres y de las clases devaluadas» (Mercado, 1853: xi, xii, lxxix).

Como Mercado observara astutamente, se convirtió en un punto discutido quiénes eran los que practicaban la idolatría, si los gobernantes o los gobernados. El poder tremendo de los dueños de esclavos, en ninguna parte tan marcado como en el Cauca, engendró un fanatismo religioso propenso a la violencia.

Con el impulso propiciado por las condiciones de conmoción de la Revolución Francesa y las guerras de Independencia de la América Española, el dios diabólico de los dueños de esclavos difundió una visión antitética de la causa santa entre las clases dominadas: una utopía católica radical, anarquista e igualitaria, fundada en las maneras sagradas de la naturaleza. Al suponer confiadamente el apoyo de las masas, Mercado declaró: «Tenemos que arrastrar a la luz del cristianismo las iniquidades que cometieron contra el pueblo. El pueblo sabe que sus derechos no deberían estar a merced de los gobernantes, sino que son inmanentes por naturaleza, inalienables y sagrados» (Mercado, 1853: lxxix).

La manumisión, el *laissez-faire* y la desarticulación regional

La importancia de estas reivindicaciones proféticas surge de los registros del siglo XIX de la mayor propiedad de esclavos del Valle del Cauca: la de la familia Arboleda. Estos registros se encuentran en el Archivo Central del Cauca, Popayán, Colombia, y aún no han sido clasificados e indexados. Todas las citas siguientes, salvo indicación en contrario, provienen de esta fuente. En 1695, el fundador del clan, Jacinto de Arboleda, no había dejado más que cuarenta y siete esclavos (Jaramillo Uribe, 1968: 22). En 1830, sus descendientes, Sergio y Julio Arboleda, se contaban entre los hombres más acaudalados de

la república, con mil cuatrocientos esclavos que rotaban de las minas de la costa del Pacífico a los lavaderos de oro y a las haciendas en el límite sur del Valle del Cauca.

El país era grande, sus habitantes pocos, y el control efectivo de los fugitivos difícil. Hacia finales del siglo XVIII, las fugas y los levantamientos constituyeron una fuerza social importante, paralela a la creciente inquietud de los negros libres y una ola general de descontento de toda la Colonia, que culminó en la guerra de los comuneros de 1781. En el valle se descubrieron complots para llevar a cabo grandes revueltas, algunos de los cuales incluían alianzas con los indios, y también se descubrieron sociedades secretas de cabildos de esclavos (Jaramillo Uribe, 1968: 68-71).

En la misma parte sur del valle, cerca de los dominios de los Arboleda, un propietario de minas y su hijo, en 1761, fueron asesinados por sus esclavos (Arboleda, 1956, 2: 306-307). Ocultos y a salvo en un *palenque* en lo profundo del bosque, a lo largo del río Palo que bordeaba las vastas propiedades de los Arboleda, los esclavos fugitivos comenzaron a cultivar tabaco de alta calidad durante los últimos veinticinco años del siglo XVIII, y continuaron haciéndolo hasta la abolición de la esclavitud. Viviendo como hombres al margen de la ley, producían clandestinamente alrededor de una duodécima parte del total de lo cosechado en el valle. La policía no se atrevía a adentrarse en la zona. Los fugitivos tenían relaciones amistosas con los frailes disolutos del monasterio cercano, de quienes se decía vivían con mulatas, y trabajaban con bandas de traficantes de tabaco en conflicto constante con el gobierno y su estanco del tabaco (Harrison, 1951: 33-40, 132-140, 200-202).

El coronel J. P. Hamilton, quien viajó por el Valle del Cauca en calidad de observador del gobierno británico a mediados de la década de 1820, estuvo un tiempo en Japio, la mayor de las *haciendas* de los Arboleda. Consideró que sus esclavos eran físicamente superiores y más saludables que los de otras haciendas y minas del valle, y tomó nota con aprobación de que el sacerdote los oía en confesión. «Si se tramaba una conspiración entre los negros, seguramente el sacerdote se enteraría desde su confesionario» (Hamilton, 1827, 2: 130). Su suposición resultó errónea. A principios de la década de 1840 los esclavos de las haciendas de los Arboleda se unieron al ejército rebelde de Obando, que asolaba el

suroeste de Colombia con la promesa de la abolición inmediata, saqueando dichas propiedades. Los títulos de Obando incluían el de «Protector de Cristo Crucificado» y, al grito de «Federalismo y Religión», levantó el estandarte de la revolución. En 1841 decretó que todos los esclavos que se unieran a sus fuerzas serían liberados y sus dueños recompensados con el fondo de manumisión del gobierno o con sus propios recursos, si los otros no resultaban suficientes. Pero la revolución fracasó.

En 1843 el gobierno provincial estimó en 400.000 pesos las pérdidas ocasionadas por la fuga o la muerte de los esclavos, y por la confiscación del ganado. Los dueños de esclavos temían la recurrencia de la guerra racial, e intentaron que en 1843 se aprobara un código penal perjudicial para los negros (Helguera, 1971: 192-193). La reacción ante la rebelión y el precio a la baja de los esclavos consistió en venderlos en el extranjero. Julio Arboleda llevó 99 adultos y 113 niños a través de los Andes hasta la costa del Pacífico y los vendió a comerciantes de esclavos peruanos, por algo así como 31.000 pesos (Helguera y Lee López, 1967); una diáspora que los negros nunca podrían olvidar. De toda la paz de que disfrutaron los Arboleda durante la mayor parte de la era esclavista, legaron recuerdos amargos que perduran hasta nuestros días. Los negros dicen habitualmente que los muros interiores de las haciendas están manchados con la sangre de los esclavos azotados o torturados, y que ninguna pintura la puede borrar. En la medianoche del Viernes Santo, el pueblo dice oír el traqueteo de una mula que lleva a Julio Arboleda, que busca en vano el perdón por sus pecados.

En 1851, con el ávido apoyo de los dueños de esclavos del valle, los Arboleda encabezaron una guerra civil que fracasó en su propósito de oponerse a la abolición. Frente a la marea creciente del liberalismo radical y el odio de clase, los esclavistas plantearon que la mano de obra desaparecería. Tenían razón. La explotación de las minas auríferas en el Valle del Cauca cesó poco después, a excepción de las prospecciones que realizaban campesinos marginales. Pero a pesar de su derrota y de la pérdida de los esclavos, los Arboleda mantuvieron algo parecido a sus antiguas operaciones en las haciendas; un reajuste facilitado por su condición y su fortuna, y por el hecho de estar ubicados entre dos ciudades importantes y conectadas entre sí: Cali y Popayán. Lo más importante es que Sergio Arboleda, hermano de Julio y dueño de Japio, había

preparado planes de contingencia para la abolición —una política alentada por las vacilaciones del gobierno nacional—. Con la vista puesta en la abolición de enero de 1852, la hacienda Japio y su subdivisión de Quintero, se había preparado para la transición, institucionalizando una nueva categoría de trabajadores: los *concertados*. Estos eran negros que a cambio de una pequeña parcela o unas pocas hectáreas, trabajaban en la hacienda un determinado número de días. Justo antes de la abolición, alrededor del 40 % de los esclavos adultos habían pasado a ser *concertados*.

En 1852, Joaquín Mosquera, un dueño de esclavos vecino que en 1830 había sido presidente de Colombia, escribió: «Hasta ahora, la abolición general no ha producido ninguna conmoción seria; pero veo dificultades alarmantes porque los agitadores han estado aconsejando a los negros que no hicieran contratos con sus antiguos amos ni que dejaran sus tierras, sino que tomaran posesión de ellas» (Posada y Restrepo Canal, 1933: 83-85).

Los incidentes de este tipo eran comunes. Gilmore plantea que en la provincia minera de Chocó, al noroeste del Valle del Cauca, «los dueños de propiedades temían las expropiaciones comunistas de sus posesiones». En relación con las minas de Barbacoas, al suroeste, el famoso geógrafo Agustín Codazzi informó que «esos agitadores pervertidos o mal intencionados infundieron a […] esa gente ignorante y rústica [los negros y los mulatos], la idea de que no debían trabajar para los blancos, y que las tierras de estos últimos habían de dividirse entre ellos» (Gilmore, 1967: 205).

Tres meses más tarde Mosquera informó que sus minas, ubicadas en el área de Caloto, parecían un pueblo destruido por un terremoto. Pasó dos semanas negociando con los exesclavos la reorganización de las minas, gran parte de las cuales rentó a «precios viles» a comerciantes blancos de la localidad y a negros. Las chozas y los platanales se dividieron entre los exesclavos, por familia, y se distribuyeron gratuitamente; las pasturas se rentaron. Los negros, dijo, «son ahora los dueños de mis propiedades y me dejaron una especie de dominio, no otorgándome más que la quinta parte de mis ingresos anteriores». Y con el mismo dilema se enfrentaron los amos de la tierra de todo el valle (Posada y Restrepo Canal, 1933; Holton, 1857: 381-382, 420, 511).

Al volver a sus propiedades, en 1853, que temporalmente habían sido confiscadas por el Partido Liberal victorioso, los Arboleda refinaron el sistema de *concertaje*. Dividieron 330 hectáreas de selva virgen entre los negros de Quintero y les dieron «pan, vestido y techo». Los negros tuvieron que limpiar la selva, establecer plantaciones para la hacienda y pagar rentas (*terrajes*) de entre cinco y diez días de trabajo por mes. En otro esfuerzo por solucionar la merma de mano de obra, Sergio Arboleda inició una producción de capital intensivo: empezó a destilar brandy, lo que pasó a ser la mayor fuente de ingresos de la *hacienda*, siendo la causa de buena parte de su éxito económico en relación con las otras haciendas del valle, que en ese entonces declinaban inexorablemente.

Los Arboleda trataron de controlar firmemente a sus arrendatarios, restringiendo las reuniones públicas y el trabajo en las parcelas rentadas. Tuvieron un éxito considerable, pero nunca llegaron a consolidar la mano de obra que tan desesperadamente necesitaban. Años más tarde, en 1878, Sergio Arboleda describió sus problemas. Mientras duró la esclavitud, él consideraba de su propiedad los bosques a lo largo de los límites de la hacienda La Bolsa y el río Palo, que durante tanto tiempo fueran el refugio de los esclavos fugitivos. Pero cuando en 1851 los liberales le confiscaron sus propiedades, liberaron a los esclavos y él y su hermano tuvieron que huir a Perú: «Se desencadenó la anarquía, y cuando regresé en 1853, el caos político continuó hasta 1854, y tan grande fue el horror que infestó esos bosques, que nadie se atrevía a tratar de llegar a un acuerdo con los *terrajeros*. Yo mismo sentía demasiado temor de meterme allí». Con la revolución de 1860 los negros libres rechazaron el trabajo asalariado, aun cuando les fue ofrecido en términos generosos. En su resistencia, los blancos sacaron ventaja de la turbulencia política nacional, que desgarró al Valle del Cauca más que a ninguna otra parte de la república. Ya fuera bajo el estandarte partidista de los Conservadores o de los Liberales, las élites feudales lucharon salvajemente por el poder, en una región donde la arisca hostilidad de la nueva clase campesina inclinaba el equilibrio del poder.

Marcada por el antagonismo de siglos de esclavitud, esta nueva clase de campesinos encontró una libertad precaria en la persistente desunión de sus examos, en una economía dependiente. Los amos de la tierra lucharon vanamente por comercializar sus posesiones y por

recuperar sus riquezas durante una contracción económica que aisló al Valle del Cauca de los nuevos mercados, mientras que los campesinos subsistían gracias a la generosidad del suelo.

A medida que la república se vio más envuelta en el libre comercio del mercado mundial, el mercado nacional se fue fragmentando, y cada segmento del interior llevó adelante su comercio principal con Europa. Se había vuelto más barato llevar mercaderías a las provincias occidentales desde Liverpool que desde Bogotá (Safford, 1956: 507-508). Mientras que algunas áreas, como la región tabacalera del Valle del Magdalena, fueron arrastradas por la corriente del libre comercio, el Valle del Cauca se transformó en un remanso económico.

En 1857, Sergio Arboleda observó que la economía del Cauca estaba en condiciones mucho peores que la de comienzos de siglo. Las minas, edificios públicos, acueductos, puentes, iglesias y residencias privadas estaban en ruinas. Era imposible encontrar artesanos que se ocuparan de su reconstrucción. Los desechos de las haciendas descuidadas infestaban los campos. La explotación aurífera se había derrumbado. Los precios de los productos del campo se habían duplicado desde el definitivo final de la esclavitud en 1852, de manera que aun cuando los salarios también se habían incrementado, el jornalero estaba en una situación mucho peor que antes. Sin embargo, «si perdimos nuestro comercio interno», siguió escribiendo, «ganamos uno externo. Hoy en día las importaciones del exterior son seis veces más grandes que antes». La industria local no podía competir con la extranjera, y el capital local se había desviado hacia la compra de productos extranjeros. Exhortó a los demás terratenientes a que invirtieran en exportaciones agrarias tropicales: «Tabaco, vainilla, hule, zarzaparrilla, azúcar y mil productos más». Pero aún quedaban dos problemas: la escasez de mano de obra y la inseguridad de la propiedad. Las clases bajas desdeñaban el trabajo asalariado, y no había garantías para «el derecho sagrado de la propiedad privada», que había recibido su primer ataque con la abolición (Arboleda, 1972: 328-331).

También había una falta de confianza total en los negocios. Sergio Arboleda percibió que la esclavitud había engendrado un clima moral antagónico a la ética del trabajo. A pesar de ese legado y las distorsiones de las inversiones de capital inducidas por el nuevo imperialismo,

culpó enfáticamente del malestar social al debilitamiento de la religión cristiana, única que podía contener a la perezosa e ignorante población. «Debemos devolver al catolicismo su imperio, organizar una vez más la familia cristiana […] restablecer el derecho a la propiedad […] y crear un nuevo ejército permanente» (Arboleda, 1972: 207). Años atrás, los dueños de esclavos se habían excusado de cristianizar a sus esclavos, de quienes dijeron eran muy ignorantes. Ahora, uno de sus ideólogos más importantes hacía un planteamiento análogo contra la democracia burguesa al establecer que las masas ignorantes solo podían vivir en armonía si eran cristianas.

La unidad de hacienda y capilla se había visto dañada. Los exesclavos se retiraron a la selva adyacente para formar una población autosuficiente de cultivadores independientes, libres de crear su propia comprensión del cristianismo. El cristianismo, del que dependían los amos de la tierra como Arboleda para contener a las masas, no se estaba debilitando; en todo caso, sus componentes folclóricos se estaban liberando. La función latente de la Iglesia siempre había sido la de coordinar a las distintas castas y clases alrededor de una base ideológica común, donde congeniaran el misticismo y la doctrina oficial. La religión de los misterios, los milagros, los espíritus de los antepasados y los santos, junto con el temor a los maleficios, siempre había contenido el alma de los negros. Y ahora, a medida que cambiaba la percepción de la función de la Iglesia por parte de los terratenientes, cambiaba también la de los negros, quienes ya no tenían que doblegarse ante el dios de sus amos en las capillas de sus amos, como parte de su sagrada familia.

Desde sus comienzos, y no solo desde que los jesuitas la gestionaron, Japio fue tanto un centro ceremonial como de producción. En realidad, su capilla era el centro de la viceparroquia de Nuestra Señora de Loreto. Tan amplia como la «casa grande» del dueño, estaba construida de ladrillo y tejas, a diferencia de todos los demás edificios de las haciendas, construidos de adobe y paja, con santos increíblemente enjoyados y adornados, con coronas de plata y collares de coral, el valor de la capilla y de los ornamentos religiosos representaba el 15 % del capital total de la hacienda, incluyendo los esclavos.

En 1753 el administrador había recibido órdenes de prestar especial atención a los preceptos religiosos: dar instrucción y hacer que todas las

noches se orara y cantara. En 1830, se contrató a un sacerdote visitante para que diera misa una vez al mes, para bautizar, realizar servicios funerarios y casamientos entre los esclavos, y para confesar y dar la primera comunión una vez por año. Recibía un estipendio anual de 70 pesos, que representaba las dos terceras partes de lo que percibía el administrador, y una tarifa per cápita por administrar los sacramentos. Después de los levantamientos de principios de la década de 1840 ya no se presentó más.

Después de la abolición, Sergio Arboleda se opuso al derecho de la Iglesia de seguir cobrándole las *primicias* del impuesto a la Primera Fruta —que por lo general era de una por cada siete fanegas o cada siete animales—, proclamó suya la capilla, y denunció amargamente los cambios en las funciones religiosas. Mientras hubo esclavos, dijo, los costes de la religión le habían producido beneficios, pero la Iglesia ya no tenía a los negros bajo control.

El párroco respondió en un tono impensable para la época previa a la abolición. Alegó que después de 1833 los dueños de esclavos habían dejado de contribuir a los costes de los sacramentos, y que hasta la abolición, los sacerdotes habían estado obligados a dar una misa por mes. Había continuado haciéndolo lo mejor que podía pero esto se había vuelto imposible por falta de fieles. Los esclavos tenían tan poco tiempo libre para mantener a sus familias, que habían tenido que aprovechar los domingos para cultivar sus propias parcelas. Regañó al dueño por guardar los ornamentos de la capilla en su casa, con lo que el sacerdote estaba permanentemente a su merced para organizar los servicios. Dijo que era totalmente falso que la capilla perteneciera a los Arboleda, y que estos la hubieran construido y pagado los ornamentos. En todo caso, todo esto provenía de los jesuitas, de cuando fueron los dueños de Japio. El cementerio mismo había sido expoliado para que Sergio Arboleda pudiera ampliar el patio de la hacienda. Finalmente, y al contrario de lo que había dicho Arboleda, los días de fiesta no tenían nada que ver con las peleas y la inmoralidad general de los negros, el culpable era el dueño, por sus destilerías de licor, que constituía la producción más importante de la hacienda y que vendía escrupulosamente en tanto que con ello ganaba dinero.

La Iglesia y la religión adquirieron un nuevo significado cuando se quebró la atadura amo-esclavo. Los dueños ya no podían enarbolar la Divinidad, y dada la supremacía de la teología como fuerza sancionadora del mandato señorial, todas las doctrinas y acciones revolucionarias pasaron necesariamente a ser herejías religiosas. Por el mismo camino, la clase baja de la sociedad adjudicó a los terratenientes la imagen del Anticristo y las peores calumnias contra su fe. La cultura preservaba su intensa disposición religiosa, pero ahora, inflamados por la lucha social por la tierra, el trabajo y la libertad, surgía una conciencia maniquea que reforzaba la división fanática entre el Partido Liberal y el Conservador, que fue la perdición de la sociedad colombiana desde mediados del siglo XIX en adelante. Los liberales habían asestado a la esclavitud el golpe final. Los negros dieron su apoyo ferviente a sus principios más radicales, mientras que los Arboleda permanecieron fieles a la causa conservadora. Si bien el liderazgo de los partidos era ostensiblemente veleidoso, allí en el antiguo corazón de la esclavitud, las condiciones sociales garantizaban que las tempestuosas resquebrajaduras ideológicas echaran raíces firmes.

Los arrendatarios díscolos: los holgazanes y los rebeldes

Aunque Sergio Arboleda insistía permanentemente en que de sus inquilinos podía obtener rentas y trabajo sustanciales, se vio forzado a desarrollar otros medios para asegurarse el trabajo y para mantener el control. Rentó áreas extensas de pastizales a los ganaderos acomodados, muchos de los cuales eran clérigos. Los ganaderos podían tener sus propios inquilinos, siempre y cuando el dueño diera permisos. Estas medidas aumentaron las ganancias, y lo que quizás era todavía más importante, facilitaron el control social en la vasta propiedad. También estableció una élite trabajadora de blancos. En sus instrucciones de 1857 al administrador de sus propiedades, decía que los negros eran muy lentos para trabajar y que le arruinaban los animales; que en la fábrica únicamente debían trabajar blancos. Una vez puestos a prueba, indicaba, a estos blancos se les debía contratar por tres años sobre la base de un salario regular, y se les debía dar una parcela para que la cultivaran y construyeran allí sus cabañas. No se les debía cobrar renta, pero debían trabajar cuando se les ordenara. Si no lo hacían se les debía echar, y

en ese caso la hacienda no estaba obligada a pagar por ninguna de las mejoras que hubieran hecho a la tierra. Tampoco podrían trabajar para nadie más sin el permiso de los Arboleda.

Arboleda recalcó que el pago del día de trabajo de los negros debía organizarse sobre la base de los trabajos realizados, y nunca por tiempo, y que era mejor dejar trabajo sin hacer que deber dinero. Para la plantación y cosecha de ciertos productos alimenticios, como el arroz, solo debían contratarse peones hombres que vivieran alejados de la hacienda, «pero haga esto con gente que entienda que lo hace a propósito». Y agregaba «reduzca los salarios de las mujeres».

Había dos tipos de arrendatarios negros: los que pagaban la renta trabajando en la hacienda un día a la semana, y otro grupo más privilegiado de 180 arrendatarios, que pagaban anualmente una pitanza en efectivo, suma que podía ganarse con no más de cinco a ocho días de trabajo. Para la hacienda habría sido mucho más ventajoso que estos arrendatarios pagaran también con trabajo, pero los Arboleda carecían del poder necesario. Este grupo, que pagaba con dinero, también proporcionaba los informantes que mantenían un control de los constantes robos que plagaban la hacienda.

Al plantar cultivos perennes, como el cacao, donde antes no había más que selvas densas, y al cercar los pastizales, Sergio Arboleda trató de encerrar a los inquietos campesinos. De esta forma, la hacienda de esclavos, monolítica y apretada, dio paso a una serie de esferas concéntricas de autoridad, con una gran variedad de relaciones distintas, pero superpuestas con el poder central. Los grandes ganaderos que rentaban tierras, los peones blancos, los trabajadores contratados, los arrendatarios que pagaban con dinero y los que pagaban con trabajo, se encontraron atrapados en una red de trabajo que inevitablemente los enfrentaba entre sí.

Los esclavos habían constituido apenas algo más que la mitad del inventario total de la hacienda. Ahora, los salarios representaban la mitad de los costes de administración; las ventas anuales de licor y cacao producían ganancias generosas, las cuales sin embargo no fueron constantes. A principios de la década de 1860, y otra vez en 1876, la hacienda fue confiscada durante guerras civiles en las que Sergio Arboleda jugó un papel prominente y de perdedor.

La lucha recurrente por el control de la tierra está bien ilustrada en las instrucciones de Arboleda a su administrador de 1867 y 1871, cuando una vez más la balanza del poder se inclinó a su favor. En 1867 su preocupación principal eran los arrendatarios negros. A estos había que dividirlos en barrios y se les debía conminar a que pagaran sus deudas. A un arrendatario imponente había de dársele el poder de supervisar el cobro de las rentas en cada barrio. Según las instrucciones, en cada mes de septiembre se iba a necesitar una vigilancia especial para impedir que los arrendatarios limpiaran la selva y sembraran maíz sin permiso, y para garantizar que aquellos que lo hicieran pagaran la renta. No pagar significaba la expulsión inmediata, y ningún arrendatario estaba autorizado a subarrendar o a traer gente de afuera. Los artesanos debían conseguirse su propia comida. «Digo esto porque la experiencia me ha enseñado que, primero, cobran lo mismo los alimente uno o no; y segundo, que casi todos ellos, una vez que tienen la comida asegurada, no hacen en un mes ni la mitad de lo que cuesta alimentarlos, y al final del año de trabajo, la tarea apenas si está en sus comienzos».

Algunos campesinos respondieron con enojo. En 1867 Arboleda recibió una carta relacionada con los derechos de destilación de licores:

> Señor Arboleda:
>
> ¿Quién se cree usted que es? ¿Por casualidad cree usted que todavía está en Quinamayo con su hermano el granadino Calígula y su ejército de bandidos que sacrificaban a los pobres? ¿Cree usted que vamos a seguirle tolerando su bellaquería? Alerta, Doctor de la Venganza; es un escándalo que un hombre como usted que tiene tantas maneras de ganar dinero le robe a las pobres mujeres su derecho a hacer licor, que es el único medio de subsistencia que les queda después de que usted y su hermano nos robaron durante la revolución. ¡Es usted un ladrón cualquiera, un asesino, infame y desvergonzado! Quítese los pantalones y cúbrase con arbustos. ¿Qué ha venido a hacer aquí? Robarnos. No crea que hemos olvidado todo el mal que ha hecho. La hora de la venganza está próxima. Nunca olvidaremos los pelotones de fusilamiento de San Camilo y Palmira, ni las horcas de Piendomo, o las órdenes de su hermano de matar de hambre a los prisioneros. ¿Usted cree que también nos va a matar de hambre, quitándole a las mujeres sus ingresos? Si eso es lo que cree está equivocado, porque aquí nadie le tiene miedo. Tenga cuidado, no vaya a ser que el licor resulte su forma de pagar sus deudas. Cuide que su maldad y su vida criminal no lo hagan terminar como a

> su hermano [quien fue asesinado en 1862]; a cada César su Bruto. Es mejor robarle 300.000 pesos o más al gobierno, que hacerle la guerra a las mujeres por el licor, porque esto es muy ridículo. Tenga cuidado, o la gente va a reclamar su derecho, porque somos libres y soberanos; ya no es usted Jefe de Estado de los Godos [los conservadores], que como en 1861 podían robar y matar.
>
> Unos enmascarados

Hacia 1871 las instrucciones de Arboleda referentes a los arrendatarios se habían vuelto más largas y aún más belicosas. Los colonos seguían ocupando tierra y muchos arrendatarios se negaban a conformarse. Arboleda dio instrucciones a su administrador de que hiciera un censo y expulsara a los que no tuvieran documentos, si estos no podían pagar la renta. Aconsejó cautela. No sería prudente, dijo, expulsar simultáneamente a todos los arrendatarios díscolos. Primero había que expulsar a los más rebeldes para que los otros aprendieran la lección. Se debía echar a los colonos destruyendo sus casas, y la limpieza de la tierra por parte de los pequeños arrendatarios de Japio que sembraban maíz había de cesar. Los campesinos se vengaron quemando campos de caña y saboteando los intentos de Arboleda de extender los cultivos de caña de azúcar para combatir el agotamiento del suelo.

Hacia fines de la década de 1870 las ganancias habían disminuido mucho. Y así permanecieron hasta la defunción de la familia y el comienzo de la agricultura comercial a gran escala, a comienzos del siglo XX, cuando el ferrocarril comunicó el Valle del Cauca con la costa del Pacífico, y por ende, con el mercado internacional. La intransigencia del campesinado negro imposibilitó virtualmente la superación de la crisis económica. En 1882 Arboleda trató de vender su finca. Su hijo Alfonso, quien a mediados de la década de 1870 se hizo cargo de la administración, le escribió desesperadamente a su padre acerca de los robos, la falta de mano de obra, las rebeliones armadas, las negativas a pagar *terrajes* y el odio incesante de los campesinos hacia los terratenientes. «Ahora estas haciendas no producen nada […] La única esperanza es con los *terrajeros*, pero estos se niegan a pagar. ¡Y los plátanos! Hay que poner un guardia debajo de cada árbol para que no los roben!». La producción de cacao estaba permanentemente amenazada por los robos. Los negros abrían caminos en medio de todas las plantaciones, echaban

abajo las cercas constantemente, y hasta bloqueaban el transporte dentro y fuera de la hacienda. La situación política era desesperante: la facción de Hurtado del Partido Liberal «ha tomado por asalto nuestros dominios, robado nuestras armas, y ahora se la toma con la oligarquía». Los negros de las tierras de los Arboleda, que vivían a lo largo del río Palo, estaban armados y luchaban del lado de los hurtadistas, aunque no como títeres. Escribió Alfonso en 1879:

> Los negros del río Palo están constantemente en pie de guerra. Si continúan haciendo todo lo que les plazca, y porque aquí no hay fuerzas que protejan a los terratenientes y ninguna forma de hacerlos entrar en razón, deberemos apelar al gobierno liberal para ver si él puede aplicar la fuerza. Porque estos negros que están atacando a los oligarcas también son una amenaza para el gobierno actual.

Los negros tenían una razón personal para armarse y pelear, en la medida en que los Arboleda estaban tratando de sacarlos de su refugio en las márgenes del río Palo. Desde el siglo XVIII, los campamentos de esclavos fugitivos en esta área habían sido un factor irritante para los Arboleda. Con la producción de la hacienda en constante declive, los Arboleda buscaban ahora estas tierras fértiles, en un intento desesperado por romper la independencia de los pequeños propietarios y, de paso, vender sus tierras.

Los negros tenían un temor constante de que los volvieran a esclavizar. Cuando Alfonso hizo acopio de provisiones de arroz y plátanos, corrió el rumor de que él y el gobierno estaban a punto de apoderarse de los hijos de los negros para venderlos en otro país, como Julio Arboleda había hecho en 1847. «A partir de esto», le escribió Alfonso a su padre, «puedes calcular el odio que hay contra nosotros, y puedes también inferir que el robo de los depósitos de cacao no proviene de otro lado que de compradores de cacao, quienes propagan estas mentiras. Lo peor es que los negros creen estas historias y están alarmados».

Alfonso quería reequipar la fábrica con maquinaria nueva de Estados Unidos, pero la constante amenaza de revolución paralizó sus negocios. En 1882, con el colapso del *boom* de la quinina, única exportación de la región, el dinero dejó de circular. Los pocos trabajadores que pudo conseguir para la fábrica lo hacían enfurecer por su pereza y sus *fiestas* constantes. «Es imposible conseguir trabajadores, incluso cuando uno se encuentra todos los días con holgazanes».

Las contradicciones del periodo de transición

El Valle del Cauca se encontraba ahora al margen del mundo comercial, el mercado había separado el dominio nacional en satélites discriminados selectivamente. A pesar del éxito comercial de la hacienda en relación con las demás, en el valle, finalmente esta también sucumbió. El mercantilismo y la esclavitud habían dado paso a distintos intentos de crear un mercado libre. Sin embargo, a los exesclavos no se les podía forzar a trabajar como asalariados. Los arrendatarios díscolos, la convulsión de la incesante guerra civil y la naturaleza restringida del mercado de exportación hicieron que la agricultura comercial a gran escala fuera insostenible. Atrapados entre dos modos de producción, los terratenientes intentaron recurrir a un «neofeudalismo» diluido en el trabajo libre contratado. Pero la tierra era abundante, ya se había superado la cultura del servilismo, y el trabajo libre contratado resultó demasiado caro con los mercados nacionales y de exportación bloqueados.

Una y otra vez testigos oculares describieron la mortificante promesa y la ruina general del valle; el problema radicaba en asegurar una salida del mercado al Pacífico, y en solucionar la supuesta pereza y la insolente disposición de las clases bajas. En 1853, el general T. C. Mosquera, tres veces presidente de la República y uno de los hijos más prominentes del Cauca, hizo notar que la mayoría de los habitantes del Cauca eran negros o mulatos. Pero mientras que los blancos eran «inteligentes, activos, laboriosos y morales», los negros eran «débiles para el trabajo, sufridos y desconfiados» (Mosquera, 1853: 77, 97). Felipe Pérez, un geógrafo colombiano, señaló que no era simplemente la pereza lo que estaba en juego, sino la igualdad. La sorprendente fertilidad del suelo implicaba que «para comer, uno no tiene que trabajar»; por lo tanto, «la gente no acepta servir a otros, y el espíritu de igualdad social que predomina entre los pobres ahoga y tortura las pretensiones aristocráticas de la vieja feudocracia minera» (Pérez, 1862: 212-213). Pérez insistía en que «lo único necesario es que las manos ociosas que hoy existen dejen de ser ociosas, y que la armonía social, la mejor garantía del trabajo y los negocios, pueda prevalecer» (ibídem: 139).

Pero eso, que era «lo único necesario», estaba lejos de ser posible. Las características señaladas por Mosquera, en cuanto a que los negros eran «débiles para el trabajo, sufridos y desconfiados», y el espíritu de

igualdad social por el que la gente rehusaba servir a otros, según lo describiera Pérez, tenía una base material en el modo de subsistencia del campesinado negro, de reciente formación. Ellos buscaron refugio en las riberas fértiles del río y en las selvas húmedas, plantaron algo de plátano, algo de maíz y unos pocos cultivos comerciales, como el cacao y el tabaco. La pesca y la búsqueda de oro en los ríos eran actividades suplementarias. Pérez, quien repetidamente se refiere a la decadencia de todas las formas de agricultura y cría de ganado en el valle, señala constantemente al plátano y al cacao como los dos cultivos que alrededor de 1862 tenían más importancia. Estos eran fundamentalmente cultivos de los campesinos, y se encontraban en las riberas boscosas, las áreas pantanosas y en las regiones muy boscosas, habitadas por campesinos negros «resistentes a los ataques de la malaria» (García, 1898: 28-29). Este tipo de zona era rica en animales salvajes, que los habitantes cazaban para aprovisionarse de carne (Pérez, 1862: 140). E. Palau era de la opinión de que la «región privilegiada» para el cacao era la cercana al río Palo, o sea el corazón mismo del campesinado negro. Los plátanos se entremezclaban con las jóvenes plantas de cacao para darles sombra. Según García, hacia finales del siglo XIX, las mejores plantaciones de plátanos de todo el valle también eran las de dicha área (García, 1898: 23). Palau describió al plátano como «el árbol más útil de las Indias» (Palau, 1889: 32). Es un árbol semiperenne que produce frutos cada ocho a doce meses en cualquier época del año, y como todos los cultivos de los campesinos, requiere de muy poco trabajo. Hoy en día, con una ecología bastante similar, la parcela con la que subsiste un campesino no requiere de más de cien días de trabajo relativamente ligero. Evaristo García calculó que una hectárea de plátanos alcanzaba para la alimentación de veinticuatro adultos. Describió cómo, durante sus viajes por el valle, se había centrado en las regiones boscosas para encontrar habitantes de «la raza etíope» que vivían en chozas de paja, rodeadas de plátanos y otras plantas útiles. Algunas familias poseían pequeños rebaños de ganado, caballos y cerdos. Como así podían subsistir muy fácilmente, en su opinión, los campesinos no querían trabajar en las haciendas ganaderas y azucareras. Por esta razón, escribió, hasta finales de siglo hubo pocas fincas grandes funcionando (García, 1898: 29).

En muchos sentidos, estos campesinos negros eran proscritos; eran campesinos libres y silvicultores que vivían por sus propios medios y

no tenían nada que ver con las garantías legales de la tierra y la ciudadanía. De acuerdo con algunos observadores, el espectro atemorizante de un Estado negro no se había perdido de vista. «En los bosques que encierran al Valle del Cauca», escribió el viajero alemán Friederích von Schenk en 1880, «vegetan muchos negros que uno podría comparar con los cimarrones de las Indias Occidentales». Buscaban la soledad de los bosques, «donde lentamente regresan a las costumbres de su África natal, como se puede ver en el interior de Haití […] Esta gente es tremendamente peligrosa, especialmente en tiempos de revolución, cuando se juntan en bandas y se lanzan a luchar como combatientes valientes al servicio de cualquier héroe de la libertad que les prometa un botín». Con la revolución de 1860, las fuerzas del Partido Liberal habían destruido las últimas restricciones que sujetaban a los negros. La mayoría de las haciendas del valle se fueron a la bancarrota y sufrieron atrozmente por las arremetidas persistentes de negros «fanáticos». «Los negros libres del Valle del Cauca», escribió, «solamente aceptan trabajar bajo la amenaza de una pobreza extrema, pero así y todo, no dejan de insistir en sus saqueos destructivos» (Schenk, 1953: 53-54). Y los negros peores eran los que vivían en la parte sur del valle.

Los campesinos valoraban especialmente los *indivisos* y las tierras comunes, que se usaban en su mayoría para criar ganado. Si bien los terratenientes las reclamaron como de su propiedad hacia finales del siglo XIX, y lo hicieron más vigorosamente una vez que el valle se abrió a los mercados extranjeros en 1914, los campesinos las consideraban comunes e inalienables. En realidad eran, más que nada, la tierra de nadie. Mientras que los indios de las tierras altas poseían tierras comunales con autorización gubernamental, los negros del Valle del Cauca las poseían informalmente, y en todo caso lo que provocaban era el desacuerdo del gobierno. Perseguidos por gente hostil, sin tener representación política, carentes de seguridad en cuanto a la tenencia de la tierra, y sin la posibilidad de contar con una estructura representativa de pueblo dentro del marco oficial de la administración, los campesinos negros formaron una nueva clase social que quedó fuera de la sociedad. Internamente, su organización social parecía infinitamente flexible y capaz de cambios y combinaciones sin fin, como aún lo demuestra la estructura de parentesco. Como clase, no habían evolucionado desde los años de benevolencia patrimonial arraigada en las costumbres solariegas que

brindaban un mínimo de garantías y protección. Es así que el nuevo campesinado contenía aspectos de dos tradiciones diferentes: la de los esclavos y la de los esclavos proscritos (*palenqueros*). Violentamente excluidos de la sociedad, los campesinos se vieron forzados a desafiar sus instituciones y sus ideas. Al atacar las haciendas, atacaban lo que consideraban la causa de sus sufrimientos: sabían demasiado bien que mientras las haciendas existieran, sus dueños los perseguirían buscando mano de obra.

Poco después de la abolición, la policía y los «ciudadanos buenos y patriotas» recibieron amplios poderes para arrestar a los llamados vagabundos y para obligarlos a trabajar en las haciendas. Como resultado, las planicies del Cauca se transformaron en tierras de bandolerismo y terror (Harrison, 1952: 173). En 1858 Miguel Pombo, un importante funcionario gubernamental, describió la necesidad de leyes más estrictas para combatir la creciente holgazanería y el alto coste de los alimentos. Los campesinos ya no llevaban sus productos al mercado, estaban descuidando sus cultivos. Pombo sugirió que se les obligara a trabajar, poniéndolos bajo el control de la policía y los terratenientes. Estas medidas, que implicaban inanición y azotes también se debían aplicar a los jornaleros supuestamente perezosos o borrachos (*El Tiempo*, Bogotá, 7 de septiembre de 1858: 1; *cf.*, Lombardi, 1971; Estado del Cauca, 1859).

El Estado, constantemente acosado, no pudo lograr los objetivos que tanto deseaban los empresarios. Mucho más tarde, en 1874, por ejemplo, los principales industriales tabacaleros se quejaron ante los funcionarios de Palmira, la ciudad rural más importante del valle, de que la producción estaba declinando por la falta de disposición de trabajo manual. «Lo que es necesario», dijeron, «son medios coercitivos, rápidos, eficaces y seguros» (Estados Unidos de Colombia, 1875: 139).

Los mercaderes, que desde 1860 formaban una clase comercial en ascenso en el valle, comenzaron a actuar como intermediarios en la exportación de los cultivos de los pequeños propietarios y de los productos que reunían los contratistas. Muchos comerciantes colombianos tomaron parte en esto, incluyendo a Rafael Reyes, quien más adelante fue presidente de la República. El tipo de intermediario con más posibilidades de éxito, como comerciante y como terrateniente en el Valle del Cauca, era aquel que tenía recursos de crédito exterior y una

buena información de mercado. Así fue Santiago Eder, íntimo amigo de Reyes, quien como ciudadano de los Estados Unidos y cónsul, con relaciones estrechas con casas comerciales de Londres, Nueva York, Panamá y Guayaquil, se estableció en 1860 en el sur del valle (Eder, 1959). Al entretejer una red de comercio local y exterior, exportando tabaco, índigo, quinina, hule y café, e importando productos terminados, Eder construyó la plantación de azúcar más grande y eficiente del valle. Su éxito se debió mucho a la mecanización. Al mismo tiempo que el dueño de Japio recomendaba que se trajera maquinaria moderna de Estados Unidos para solucionar el problema de la falta de trabajadores, Eder instalaba una «Louisiana núm. 1», que era muy superior a la que querían adquirir en Japio. Al margen de los problemas permanentes entre liberales y conservadores, protegido de una posible expropiación por su calidad de extranjero y cónsul de Estados Unidos, él y hombres como él controlaron la economía de la región cuando en 1914 el valle se abrió al Pacífico. Inmediatamente después de la abolición, Sergio Arboleda había propuesto precisamente este tipo de desarrollo. Pero la incapacidad de los exdueños de esclavos para entrar en el comercio exterior, su celo ideológico y sus continuos intentos de mantener una finca agrícola con arrendatarios imposibles de manejar, los arruinó.

La religión y la guerra de clases

Desde finales de la década de 1840 las violentas guerras civiles regionales y nacionales entre el Partido Conservador y el Partido Liberal habían asolado a la sociedad colombiana, siendo la última la *violencia* de 1948-1958. En realidad, los partidos no parecían organizaciones políticas sino «odios hereditarios», y la cultura política fomentaba una visión absolutista del mundo, donde toda controversia se manejaba en términos cuasi religiosos o moralistas (Dix, 1967: 211-212). Prácticamente todas las explicaciones de la *violencia* se centran en las élites competitivas y la relación patrón-cliente. El patrón es un tipo de señor feudal o *caudillo* que actúa por medio de su segundo, o *gamonal*, quien moviliza a sus clientes, los campesinos, para que luchen contra otra facción patrón-cliente. El intenso sentimiento de unión partidista atribuido al campesinado se explica como el resultado de su dependencia del patrón, transmitido durante generaciones y reforzado por la socialización primaria de la vida familiar.

El punto de vista hobbesiano de la sociedad y de la naturaleza humana, quintaesencia de la experiencia burguesa de alienación y esencialización, interpreta la ideología política como la expresión mecánica del interés propio de los caudillos oportunistas. Sin embargo, esto carece de fundamento en la historia social de Japio. En el sur del Valle del Cauca, los campesinos no siguieron a sus señores de antaño. En vez de seguir ciegamente una ideología mistificadora que les era impuesta por una élite o de dejarse enviar a la lucha sin una conciencia moral, forzaron a la élite a responder a un anarquismo campesino encendido por el odio a los terratenientes y abanicado por sueños milenarios. Estimulados heroicamente, pero mutilados para siempre por la vaguedad de la doctrina, esta es la base social que explica ampliamente los tumultos desatinados de la *realpolitik* de los caudillos. El anarquismo se ve con toda claridad en la época de la abolición y del fervor milenarista de la guerra de 1876-1877. La ausencia de una burguesía vigorosa inclinó la lucha social hacia una forma populista: el «pueblo» contra la aristocracia. Que el campesinado no se haya podido constituir en una clase en sí misma, aunque se aproximó a ello, no justifica las teorías que excluyen los conflictos de clases y los alineamientos de clase.

Con mucha perspicacia, Frank Safford planteó que, sin estudios regionales detallados, las explicaciones convencionales de ocupación y de clase económica sobre la afiliación partidista y la guerra civil del siglo XIX en Colombia seguirán siendo inadecuadas. Pero de todas formas concede que en el área del Cauca, «el liberalismo terminó siendo un instrumento para el conflicto de clases, representando a los carentes o desposeídos de tierra en su lucha contra los grandes terratenientes, [y que] con frecuencia fue liderado por un estrato inferior de la clase alta» (Safford, 1972: 361; *cf.*, Bergquist, 1976).

Estas luchas de clase asumieron un carácter religioso. Orlando Fals Borda, resumiendo gran cantidad de opiniones de estudiosos, escribe: «Los conflictos internos después de 1853 que se libraban ostensiblemente para obtener el control del presupuesto, o para cambiar la constitución, se libraban en realidad en el terreno religioso» (Fals Borda, 1969: 108). Los dos partidos se definieron en términos maniqueos. «Uno estaba a favor o en contra de la Iglesia, del lado de Dios o del Diablo» (ibídem: 105). Al contrario de lo que se supone generalmente, los conservadores no tenían el monopolio sobre la pasión religiosa.

Los liberales extremistas invocaban una especie de socialismo cristiano romántico, que los conservadores reconocieron. Un conservador prominente escribió lo siguiente sobre los levantamientos en la época de la abolición:

> He visto que en algunas partes apareció un socialismo demagógico como en el hermoso Valle del Cauca, con el furor fatal con que los anabaptistas desearon establecerlo en el siglo XVI. Estoy viendo la alarma que causan los avances del comunismo en los mismos hombres que lo fomentaron en satisfacción de sus venganzas, olvidando que a ningún agitador le es dado contener el movimiento revolucionario una vez impreso en las multitudes descarriadas. (Gilmore, 1967: 206)

En 1850, *El Catolicismo*, diario oficial de la Arquidiócesis, admitió en uno de sus principales artículos titulado «El comunismo del Evangelio y el comunismo de Proudhon» que los anarquistas habían hecho mal uso de los Evangelios para persuadir al pueblo de que el «*comunismo* es el principio fundamental de Jesucristo». Denuncia a un político radical como enemigo de la propiedad, «que proclama el comunismo como la ley de Dios», y afirma que «los liberales reverencian profundamente los derechos sagrados del comunismo y las sagradas doctrinas de Proudhon» (Gilmore, 1967: 207-208). Los liberales radicales, quienes a mediados del «siglo propusieran una forma confusa de socialismo libertario», adquirieron el nombre de «gólgotas» por el hábito de sus oradores de referirse a Jesús como el Mártir del Gólgota. «El socialismo no es más que la lágrima caída del sabio en las colinas del Gólgota», declaró uno de sus voceros, José María Camper (Gilmore, 1967: 202). El populismo liberal tenía raíces firmes en un ferviente anticlericalismo heredero de la ideología de la Revolución Francesa y de las guerras de Independencia (Giménez Fernández, 1947). Los diplomáticos estadounidenses en Colombia no tenían dudas en cuanto a que las guerras civiles eran básicamente religiosas. El Partido Conservador era el partido que representaba a la Iglesia, y el control de la Iglesia sobre los asuntos civiles proporcionaba «el único punto político interno vital para el pueblo colombiano» (Shaw, 1941: 598).

La revolución de 1860 culminó con la separación total de la Iglesia y el gobierno, y con la privación de los derechos civiles del clero. Muchos

sacerdotes fueron expulsados del país. Se confiscaron más de las dos terceras partes de las propiedades de la Iglesia. La educación cayó bajo el control gubernamental, aunque los obispos del Cauca, viendo las crecientes divisiones entre los liberales, organizaron en desafío sus propias escuelas. La Iglesia advirtió que la asistencia a escuelas públicas y la adhesión a sus principios políticos se castigaría con la excomunión. Entonces el gobierno cerró por la fuerza la Sociedad Católica de Popayán, y algunos grupos independientes del gobierno cerraron también otras sociedades similares. Guiados por Sergio Arboleda, la figura más popular de su partido, los conservadores del Cauca, «en defensa de nuestras creencias religiosas», en 1876 iniciaron la guerra. Al grito de «Viva la religión. Viva el padre Holguín y el Partido Conservador», y con vivas a la Santísima Trinidad, al obispo de Popayán y al papa Pío XI, quien en 1864 había condenado el liberalismo, atacaron la ciudad de Palmira. Algunos sacerdotes, armados únicamente con la cruz y el rosario, conducían los batallones insurgentes llamados «Obispo de Popayán» y «Obispo de Pasto». En la más famosa de todas las batallas, ocurrida en Los Chancós, al norte del valle, que dejó alrededor de 400 muertos de 750 combatientes, los conservadores estuvieron bajo el mando de Sergio Arboleda (Briceño, 1878: 241). Sus soldados llevaban estandartes con la imagen del papa Pío XI y de Cristo (Eder, 1959: 267-286; Shaw, 1941: 597; Briceño, 1878: 228).

Los relatos del saqueo de Cali, principal ciudad del Valle del Cauca, por las tropas liberales en diciembre de 1876, aportan una nueva visión reveladora de las clases, los partidos y la religión (Eder, 1959: 283-299). Alrededor de las dos terceras partes de los 20.000 habitantes fueron descritos como una población vagabunda de negros y mestizos imbuidos en doctrinas intensamente comunistas. Al contrario de esta chusma, el tercio restante, cuyas propiedades fueron devastadas, era de origen hispano y pertenecía al Partido Conservador. Del líder de las tropas liberales, David Peña, se decía que era un comunista visionario, un místico lunático y un asesino ciegamente devoto de las máximas de la Revolución Francesa y de los Clubes Democráticos Colombianos fundados en la década de 1840. Supuestamente inició el movimiento para enviar a los obispos al exilio. Sin embargo, era un católico fervoroso. Luchó, según dijo, por la gloria y para exterminar a todos los Godos (conservadores), quienes habían de ser arrojados de su ciudad natal en

un torrente de venganza. Sus tropas y la turba exaltada destruyeron tanto las propiedades de los liberales como las de los conservadores; una falta de discriminación que le puso al gobierno liberal en contra. Pero no era mucho lo que podía hacer, porque Peña comandaba una fuerza inmensa y contaba con la lealtad de las clases bajas. Ocho meses después todavía había bandas armadas recorriendo las calles. Peña dirigió un levantamiento de las clases bajas de tipo populista, con algunos toques milenaristas, que estuvo dirigido contra la clase propietaria y la maquinaria gubernamental que la apoyaba.

Un profesor suizo, que había enseñado algunos años en Bogotá, visitó el Valle del Cauca en 1884, el mismo año en que Santiago Eder informó al embajador de los Estados Unidos que «el valle se estaba ahogando en sectarismos políticos y religiosos» (Eder, 1959: 364). Para el profesor, el caucano típico era un «fanático de su religión, dispuesto a sacrificarlo todo, familia, vida y posesiones, solamente por el triunfo. Por esta razón son crueles en todos los conflictos y no conocen la compasión. Esta es la cuna de todas las revoluciones, y por lo general aquí terminan» (Rothlisberger, citado en Eder, 1959: 265).

En 1875, Sergio Arboleda recibió una carta de su hijo, quien en ese momento administraba Japio:

> En la última sesión del Club Democrático local, a la que asistieron principalmente negros, se decía que el objetivo de los conservadores era hacer una nueva revolución con el fin de volver a esclavizar a todos los negros. Se cree que los conservadores dicen: «La esclavitud o la horca para todos los negros». Es más, aseguran que los conservadores no son verdaderos creyentes sino que se fingen católicos para poder engañar; los únicos católicos verdaderos son los liberales. Al pasar por un negocio pequeño […] le oí decir a un negro: «Allí en Mondomo les vamos a poner la soga al cuello, los vamos a azotar (haciendo un gesto hacia el cielo) y después ahí los vamos a dejar colgando» […] Temo por ti. No puedes regresar.

Los liberales defendían el verdadero significado de Dios y los conservadores del diablo. Las ideas religiosas y los sentimientos místicos formaban el núcleo esencial del resto de ideales políticos. Difícilmente podía ser de otro modo en esta sociedad saturada de religión y magia, y con las heridas de la esclavitud aun quemando en las almas del campesinado, ahora relativamente independiente pero constantemente perseguido.

Después de todo, la carta de Japio estaba dirigida al líder conservador más popular del Cauca, comandante de las tropas conservadoras, y uno de los más ardientes, inteligentes y escrupulosos devotos de la Iglesia —el «caudillo de la causa divina», como se dijo en su oración fúnebre en 1888—. La carta reflejaba la crisis moral de la sociedad, concebida por el anticatolicismo y los ideales de la Revolución Francesa, y espoleada por el estancamiento económico y el caos político. Tiempo atrás, Sergio Arboleda había hablado en contra de la teoría económica liberal de la «mano invisible». Nada vio en ella, excepto, como dijera, una relación egoísta incapaz de restringir la violencia de la pasión. La única esperanza estaba en que la Iglesia ejerciera su dominio sobre una sociedad organizada jerárquicamente. El origen divino y la sabiduría infinita evitarían que la Iglesia se volviera tiránica. La verdadera, y en eso Arboleda estaba de acuerdo, constitución de la Iglesia era monárquica y despótica, pero la ley de la Iglesia era moral y así protegía y regulaba la democracia. «En resumen», concluyó en su discurso más famoso, pronunciado en 1857 en Popayán, en respuesta a la crisis económica, la Iglesia «es la fundadora de la libertad en el mundo. Para ella no hay ni razas ni clases, ni vasallos ni reyes, ni libres ni esclavos. A todos reconoce y a todos deja en su lugar. Todos son iguales ante los ojos de Dios. Tal es el clero católico. El clero nos puede salvar, y nadie puede salvarnos sino el clero» (Arboleda, 1972: 364).

Los dueños de esclavos del Cauca habían usado este tipo de doctrina cristiana como un argumento contra la abolición. «La esclavitud está respaldada por las Sagradas Escrituras», así comenzaba un pasaje especialmente revelador de un folleto que circuló en Cali en 1847, el cual citaba la famosa epístola de Pablo a los efesios (Jaramillo Uribe, 1968: 264).

Los negros temían que se los esclavizara de nuevo, y el catolicismo de la Iglesia era la religión de la vuelta a la esclavitud. Y sin embargo ellos también tenían su propia tradición religiosa: de creencias populares, ritos rurales y magia. Como había ocurrido en los palenques de los primeros tiempos de la Colonia, entre sus líderes se contaban hechiceros como José Cenecio Mina, comandante guerrillero durante la Guerra de los Mil Días (1899-1902), quien más tarde manejó tan hábilmente la resistencia negra contra la usurpación de sus tierras por los Arboleda. Los campesinos creían que se podía transformar en animal o

planta cuando lo perseguían y que era inmune a las balas. Al alabar su memoria, se regocijan con el poder de sus héroes populares, lo mismo que con su autonomía cultural respecto de la sociedad en general, la clase alta y el Estado.

Los negros de Colombia no desarrollaron cultos sincréticos claramente definidos como el vudú, la santería o el candomblé. Sin embargo, Thomas Price, quien estudió la religión popular negra en Colombia a principios de la década de 1950, escribió:

> Desarrollaron un complejo integrado de catolicismo español y usanzas africanas, que la gente misma consideraba como catolicismo puro, haciéndolos particularmente inmunes a los esfuerzos de los sacerdotes, quienes deseaban eliminar los elementos «paganos». Este complejo es un aspecto fundamental y funcional de su modo total de vida, y el ajuste que realizaron a sus necesidades prácticas y espirituales, es un ajuste que no podían eliminar ni los misioneros católicos, ni los protestantes. (Price, 1955: 7)

Esta «pequeña tradición» del campesinado negro se relacionaba con la «gran tradición» de la ciudad y los eruditos, principalmente por medio de la doctrina radical del catolicismo, asiduamente expuesta por los liberales radicales como Ramón Mercado, quien una vez fuera gobernador de la provincia.

Para Mercado, las corrientes ideológicas de la Ilustración europea y los cambios sociales ocurridos por las guerras latinoamericanas de independencia, formaron una amenaza explosiva para las antiguas instituciones, que en ninguna parte permanecían tan tenazmente como en el Cauca. Como Sergio Arboleda, vio la raíz del caos social en una crisis moral. Pero para él, esta crisis era resultado de la comprensión de las clases bajas de que la esencia evolutiva del hombre estaba siendo negada. En las nuevas condiciones sociales, los trabajadores ya no serían explotados ni por la aristocracia, ni por el ejército, ni por el clero. Esencialmente, Mercado planteaba que el cristianismo poseía un potencial tanto revolucionario como reaccionario. El cristianismo revolucionario —y verdadero— se había originado antes de la Edad Media como la religión de la justicia y la fraternidad. La forma reaccionaria de la doctrina derivaba de la Edad Media y el feudalismo, en el que la Iglesia

se había aliado con la aristocracia en contra de la gente común, a la que definía como brutos o como cosas, carentes de razón. Pero aunque las implicaciones revolucionarias del cristianismo pudieran desviarse a partir de ahí, estaban listas para resurgir cuando el momento fuera propicio, a fin de clarificar la lucha social y estimular la acción.

> El instinto del que hablamos proviene de la antigua revolución cristiana. Esta es la luz emanada de un orden superior para iluminar y desenmarañar el caos oscuro de injusticias y abominaciones horribles al que llamaban mundo romano. La revolución cristiana es la explosión celestial, la revelación de la igualdad; es la verdad providencial en el corazón de una sociedad que descansa en el privilegio y la esclavitud. (Mercado, 1853: iii)

Según Mercado, era el amanecer de una nueva era, preordenada inexorablemente en la marcha de la razón y la esencia del hombre, ambas corporizadas en Cristo, quien personificaba al credo liberal. Esta visión mesiánica anticipaba la igualdad social en la inexorabilidad divina de la conquista del mal por Dios. El Dios del *statu quo,* el Dios falso de la clase dominante y un clero corrupto, negaba sistemáticamente la humanidad. Había llegado el momento para que las dos fuerzas que componen el orden social eliminaran la contradicción cosmológica que lo ahogaba. Igualdad contra privilegio, libre albedrío contra autoritarismo; naturaleza contra artificio cultural; razón *versus* dogma. Las clases bajas, encabezadas por los liberales radicales, luchaban contra los dueños de esclavos, o exdueños de esclavos, y el clero, esos conservadores que estaban conteniendo la historia y la verdad. Ser conservador quería decir conservar la vieja civilización. Ser liberal quería decir seguir las verdaderas enseñanzas de Cristo —democracia y libertad— como las resumiera Mercado:

> Durante esos días solemnes vi personas mayores, de ochenta años, armarse espontáneamente y marchar a la batalla para defender la legitimidad y la regeneración de la Democracia; gente anciana apenas vestida y temblando por sus muchos años, pero fuertes en su fe y palpitantes de entusiasmo por la república. He visto cientos de jóvenes y adolescentes dejar sus casas, esposas, hijos y pertenencias para ofrecer sus vidas al holocausto en la Causa Santa, para contribuir al triunfo de la democracia y a la redención de la gente […] Nosotros extinguimos

> todas las distinciones de rango porque todos los hombres son hermanos, y todos tenemos el mismo derecho de disfrutar de los beneficios de una sociedad organizada para el bienestar, bajo la protección y guía de la Providencia. (Mercado, 1853: lxxviii-lxxix)

Las escaramuzas, tumultos, golpizas y guerras abiertas que palpitaban por todo el valle durante la segunda mitad del siglo XIX parecen haber estado animadas por tales ideas y visiones del mundo. Estos conflictos entre dos partidos multiclasistas, oscurecidos por el faccionalismo de los caudillos en competencia y de sus clientes, también eran genuinos conflictos de clase, canalizados con persistencia mediante alianzas interclasistas inestables. Tanto las condiciones socioeconómicas como la ideología, sustentaban el vigor del antagonismo de clases subyacente. Los campesinos negros se veían forzados constantemente a defender lo que consideraban su derecho a la tierra, contra una élite blanca que luchaba desesperadamente para desarrollar una agricultura comercial basada en el trabajo asalariado y la tenencia de la tierra. La élite terrateniente no podía obligar más que a una pequeña minoría campesina a que trabajara en calidad de peones. La batalla rugía incesantemente.

La religión popular y el odio de clases, aunque no la conciencia de clase, se habían fusionado simbióticamente. El odio hacia los privilegios raciales y de clase se alimentaba de una interpretación radical del catolicismo, donde la lucha de los campesinos por la tierra quedaba santificada por una compleja tradición cultural surgida de la experiencia de la esclavitud, el *palenque* y los campesinos proscritos que se refugiaban en las selvas a lo largo y ancho de las fincas en decadencia. La relación de Dios con el inframundo quedó preñada para siempre por la violencia de las ataduras amo-esclavo. Cuando los negros rompieron esas ataduras, reclutaron a Dios de su lado y dejaron que sus amos se fueran con el diablo.

Epílogo etnográfico: 1970

Aún hoy, los campesinos del sur del Valle del Cauca, descendientes de los esclavos de Arboleda, hablan de los partidos políticos y de la Iglesia en términos de la estructura de sentimientos forjada en el yunque de las formaciones sociales en contienda, cuando la historia aportaba un

destello de posibilidades y transformaciones alternativas. «¿Los sacerdotes? Algunos son menos repulsivos que otros». Cristo fue generoso y fundó la doctrina liberal. Los conservadores deseaban conservar el mal y esclavizar nuevamente a los negros. Un anciano campesino, Felipe Carbonero, cuando en 1972 se le pidió que explicara las diferencias entre los dos partidos, puso el énfasis en lo mismo que los intelectuales liberales radicales de mediados del siglo XIX.

> Los conservadores deseaban conservar la Ley de los Españoles […] matar y esclavizar […] atrapar negros y venderlos […] venderlos de una hacienda a otra […] atrapar a los esclavos negros y hacerlos trabajar noche y día sin pagarles nada, como no fuera su comida y nada más. Esto es lo que se llama *conservar*; conservar la ley dañina del español. De ahí viene la palabra «conservador». Los conservadores querían esclavizarnos otra vez. Por eso había tantas guerras. La palabra «liberal» viene de la palabra «libre», que Jesucristo predicó cuando vino al mundo; libertad para todos, Jesucristo trajo eso cuando vino; libertad para todo el mundo. Esto es lo que llaman «liberal», un mundo de libertad y pensamiento […] El negro nunca puede ser conservador; como tampoco puede humillarse. El negro solo puede ser un patriota; nunca un conservador. Pero no son los ricos los que nos guían. Aquí hay pobreza. Aquí, en esta región, es la pobreza la que mueve a la gente, sean liberales o conservadores; es la pobreza.

El temor a la vuelta a la esclavitud, o a algo peor, todavía era un factor de la violencia de 1948-1958. Al leer la carta de Alfonso Arboleda a su padre, otro anciano, comentó:

> Hasta hoy esto existe. En una carta, el doctor Laureano Gómez (el líder conservador a quien se considera como instigador de la *Violencia*) dijo que iba a terminar con los negros porque casi todos ellos eran liberales. Que los mataría o los transformaría en conservadores. Es por eso que empezó la *Violencia*, y golpeó sobre todo a la raza negra. Es por esto que hasta hoy en día la carta de Arboleda es significativa.

La relación entre religión y política, con énfasis en el libre albedrío y la inalienabilidad de la tierra, surgió en 1971 en una conversación con otro viejo campesino, Eusebio Cambindo, hoy fabricante de cigarros:

> Aquí la Biblia era «aristocratizada» o mala y excomulgaba, como esas gentes decían. La Biblia era buena, pero solamente para ellos; solamente para los sacerdotes. Cualquier otra persona que tuviera una Biblia quedaba excomulgada; iba al infierno. ¡Escuchen! ¿De dónde vino la ignorancia de la gente y la falta de entendimiento entre los pueblos, el odio entre negros y blancos, los grandes contra los pequeños? ¿De dónde viene este egoísmo? Viene de la explotación de una parte que no quiere que la otra sepa la verdad de las cosas; la verdad de la Biblia, la verdad de la vida […] Bien, Dios le dio la tierra al mundo entero, a todos […] dice que Dios dijo: Mi tierra no se puede vender ni negociar.

Tomás Zapata, un anciano de ochenta y cuatro años, poeta y actualmente ciego, quien trabajó toda su vida en una pequeña parcela, comentó las diferencias entre los dos partidos políticos cuyas luchas habían torturado a la sociedad colombiana durante un siglo. Señalando primero que las presiones físicas de la guerra obligaban a que uno se involucrara como un celoso partisano, siguió:

> Todo es uno
> Y uno está en todo.
> En lo uno va todo.
> Puesto que todo se divide en dos.
> Una sola cosa está siempre dividida.

A lo que agregó como pensamiento secundario: «Cuando Jesucristo vino, dijo "Algunos de ustedes están conmigo y algunos de ustedes contra mí". Pero en verdad es la misma cosa, porque todos venimos de Dios».

Ahí hay una dimensión maniquea. El mundo está dividido en dos partes hostiles y opuestas: el Bien contra el Mal, los liberales contra los conservadores, la Igualdad contra la Desigualdad. Es una ley natural que las cosas se dividan en dos. Sin embargo, «Todo está en uno, y uno está en todo». La división será trascendida por una unidad más grande. Los conjuntos están destinados a transformarse en subdivisiones autoalienadas. Las relaciones se separan en partes antagónicas. Pero eso es solo un momento en un proceso más grande e inclusivo, por medio del cual se forja la unidad. El sentido de la vida y la fuerza que anima al cosmos pueden considerarse como un duelo entre Dios y el Diablo, los liberales y los conservadores, pero no son más

que facetas y representaciones oblicuas de la verdad subyacente de la unidad y un destino humano común. «Pero no son los ricos los que nos manejan. Aquí hay pobreza. Aquí, en esta región, es la pobreza la que mueve a la gente, ya sean liberales o conservadores, es la pobreza».

Capítulo 4
Dueños y cercas

Somos los dueños y nuestras cercas son nuestros títulos.
Ricardo Holguín, dueño de la hacienda Perico Negro.

El siglo XX abrió las puertas a una gran transformación que virtualmente quebró la espalda de la clase campesina. Con el fin de la devastadora guerra civil, la Guerra de los Mil Días en 1902, el Partido Conservador triunfante pudo crear un clima de «estabilidad y progreso», estableciendo las seguridades para la inversión extranjera, que llegó a Colombia en una escala sin igual a ningún otro país latinoamericano (Rippy, 1931: 152). Gran parte de este capital se invirtió en el Valle del Cauca. El presidente Reyes, amigo íntimo de Santiago Eder, necesitaba urgentemente fondos para desarrollar el valle donde él mismo tenía importantes intereses (Rippy, 1931: 104; Eder, 1959: 221, 405). En 1914 el valle se abrió al mercado mundial con el ferrocarril que cruzaba los Andes hacia el Pacífico, y con el canal de Panamá. Los asesores estadounidenses instituyeron una nueva estructura bancaria y de impuestos. En la parte sur del Valle del Cauca se produjo un fuerte aumento natural de la población rural y un aumento aún mayor de la urbana, todo lo cual incrementó la demanda de alimentos.

Como resultado, se elevó el valor de la tierra y simultáneamente todos los grandes terratenientes aseguraron su poder a fin de desalojar al campesinado y dar comienzo a la agricultura comercial a gran escala. Los campesinos vieron cómo les expropiaban sus parcelas, primero para la cría de ganado y después para sembrar, al tiempo que a ellos mismos se les obligaba a trabajar como asalariados y a cultivar productos comerciales en sus reducidas posesiones.

Los grandes terratenientes tenían ahora la oportunidad de hacer dinero con la tierra, siempre y cuando pudieran asegurarse el trabajo y la sumisión de los campesinos revoltosos. Los sucesivos cercamientos de tierras no solo eran un pretexto para ganar hectáreas; también eran un intento de solucionar el problema de la disciplina laboral que en 1882 afligía al administrador de Japio. «No podemos encontrar trabajadores aunque a diario nos cruzamos con holgazanes». Según las palabras del viejo *mayordomo* de la finca más grande del Valle del Cauca, la de los Holguín, cuando describía el regreso de los dueños en 1913: «Vinieron a dominar a los negros y a expandir su *hacienda*». La proletarización rural comenzó formalmente. Los censos nacionales indican que los trabajadores asalariados en 1912 constituían únicamente la quinta parte de los pequeños propietarios. Pero hacia 1938 las proporciones se habían invertido. El número de trabajadores asalariados se había quintuplicado, suponían ya un tercio más que el número de pequeños propietarios.

¿Por qué no se desarrolló una economía capitalista basada en campesinos orientados al mercado? ¿Por qué se desarrolló por medio de las grandes fincas y del trabajo asalariado? La organización social de los campesinos presentaba un obstáculo para las instituciones capitalistas. El trabajo de la tierra quedó ahogado en un laberinto de relaciones intensamente personalistas, basadas en diferentes derechos y obligaciones, entretejidos en un sistema de parentesco de múltiples relaciones maritales. Hasta cierto punto, los campesinos producían para el mercado nacional, pero consumían pocas mercancías del mercado. No tenían demasiadas facilidades para incrementar el excedente, ni les interesaba mucho tampoco. Sin los lineamientos claramente establecidos de la propiedad privada en el moderno sentido burgués, se mostraban reticentes ante las instituciones financieras y los alicientes que resultaban atractivos a las clases dominantes. Los lazos de parentesco y grupo de los campesinos implicaban que la acumulación de capital era virtualmente imposible. Se podía amasar una fortuna, pero no capital, y solamente para que se dividiera entre las generaciones futuras. Por supuesto, el capital mercantil podía coexistir con esta forma de organización social, pero como la acumulación nacional de capital exigía un mercado local en constante expansión, los campesinos que aún continuaban practicando la autosubsistencia representaban un obstáculo para el progreso. Cualquiera que fuera el intrincado cálculo del sistema emergente,

su impulso inicial tenía que destruir una forma de organización social incrustada en un modo no mercantil de utilizar y compartir la tierra.

Al describir el comienzo de los cercamientos, un viejo campesino nos cuenta cómo llegó Jaime Gómez. «Comenzó a usurpar, a dañar, a robar y a inquietar a los residentes de Barragán, Quintero, Obando y otros. Entonces uno tenía que irse o vender. En Barragán destruyó las casas y suprimió el comunismo, los *comuneros*, porque había *comuneros* ahí». Imperaban los sistemas de trabajo en equipo, las fiestas de trabajo y el intercambio recíproco de trabajo.

> La *minga* [fiesta de trabajo]. En esa semana uno mata un cerdo, un pollo, un ternero o lo que sea, e invita a sus vecinos a trabajar. Unos trabajan y otros preparan la comida con esos animales. Uno o dos días, lo que sea. Un mes o una semana después yo hago lo mismo. Esto es lo que llamamos la *minga*. Es como […] una unión proletaria. Era cosa común. Pero hoy no hay nada porque en este sector los campesinos propietarios no tienen dónde trabajar, no tienen trabajo para […] hacer una *minga*.

Un anciano nacido en 1890 nos refiere lo siguiente:

> Hacia 1900 había cientos de *terrazgueros* [arrendatarios]. Había odio entre pobres y ricos. Los pobres no tenían títulos y los ricos, junto con los jueces, echaban a la gente de sus *fincas*. Esto empeoró mucho en la Guerra de los Mil Días. Casi todo lo hacían los Holguín y los Arboleda. Para la época en que llegó Jaime Gómez como *hacendado*, ya no quedaban demasiados *terrazgueros*. Mi padre tenía 150 *plazas* al otro lado del río Palo [una plaza equivale a 0.64 hectáreas]. Pero echaron a patadas a los *terrazgueros* y les dieron unas parcelas muy chicas de más o menos media *plaza* en las praderas de Los Llanos y los transformaron en jornaleros de la *hacienda*. Vinieron con caballos y lazos y echaron abajo las casas sin previo aviso. Yo conseguí trabajo dándole de comer a los caballos y acarreando agua. Después corté caña para los animales. Más adelante fui a trabajar para Jaime Gómez como lechero y después trabajé de maletero llevando las cosechas de cacao y café a Cali y Jamundi. Me llevaba doce mulas por vez, cada dos o tres meses, y traía de vuelta alambre de púas y sal. Cuando construyeron el ferrocarril solo tenía que viajar hasta Jamundi. Otro terrateniente fue Benjamin Mera, y él también le compró tierras a los Arboleda. Era negro y liberal, mientras que Jaime Gómez era blanco y conservador. Pero era lo mismo. Muchos liberales hicieron lo mismo que los conservadores. Aquí en Quintero no hubo mucha resistencia. Los ricos trajeron la ley, las autoridades, para librarse de los negros, y no pagaron ni cinco centavos por la tierra.

«El hombre es una cosa, la ley es otra; dos cosas muy diferentes. Una cosa es la ley, y otra es el hombre», dice Tomás Zapata, el viejo campesino ciego, analfabeto y poeta.

> En la Guerra de Independencia todos lucharon juntos; ricos y pobres, negros y blancos, conservadores y liberales. Pero después de haber triunfado, los pobres se quedaron esperando en la puerta y la tierra se dividió entre los grandes ricos. Los pobres se quedaron en la calle. Nada. Y entonces los pobres empezaron a rebelarse. Pero cuando los ricos se dieron cuenta de que los negros querían recuperar la tierra, impusieron *la política,* para que no hubiera unión entre los pobres.

La clase empresarial, cada vez más vigorosa, también se apoderó de las llamadas tierras comunes, esas extensas praderas que la gente usaba, un tipo de tenencia comunal, cuyo estatuto legal era sumamente complejo. A menudo a estas tierras comunes se las llamaba *indivisos*, porque no se podían dividir y porque los derechos de uso se heredaban de generación en generación sin particiones, de manera que hacia el año 1900 había cientos de familias que tenían derecho a su uso. Desde comienzos de la década de 1900 en adelante, los periódicos locales contienen informes y avisos oficiales sobre la partición de tales tierras. Un caso típico fue el «indiviso» «Bolo de Escobares», en el que estuvieron involucrados alrededor de 440 «propietarios». Estaba ubicado al norte del área de Puerto Tejada y tenía un valor de 40.000 pesos. El periódico *El Comercio* anunciaba a los «copropietarios» de este *indiviso*, el 16 de junio de 1904, que estaban a la venta lotes de veinticinco a cien hectáreas. La tierra inalienable pasó a ser alienable. Como nunca antes, la tierra pasó a ser una mercancía, y ¿qué campesino la podía pagar? Habitualmente los campesinos habían intercambiado tierras por medio de la compra y venta de *mejoras*, aunque no de la tierra en sí. Pero ahora solo la compra de la tierra ofrecía seguridad y eran pocos los que se lo podían permitir. Al mismo tiempo, los grandes terratenientes raramente estaban dispuestos a pagar por las mejoras. De esta forma, ambos partidos quedaron trabados en conflicto. Cada vez más se encuentra uno con advertencias de alambre de púas. Este había sido introducido en el valle a finales de la década de 1870, junto con nuevos tipos de pasto. Es curioso que uno de los anuncios más comunes en los periódicos durante el cambio de siglo, dijera: «El libro más útil jamás

publicado en Colombia es *El abogado casero»*. Y como dijera Phanor Eder en 1913: «Los precios del ganado suben constantemente. Las ganancias son abundantes».

Tomás Zapata habla de los *indivisos*:

> La tierra en indiviso es lo siguiente. Cuando los descubridores encontraron América, la tierra estaba guardada por indios que estaban aquí en ese momento. Entonces los descubridores comenzaron a quitarles sus tierras, porque ellos tomaron como esclavos a toda la gente pobre. Toda la clase pobre fue esclavizada por las personas que se apoderaron de la tierra. Este dueño tenía la tierra por allá, y otro dueño tenía otra porción de tierra por allá, y todavía quedaba mucha tierra que no tenía dueño. Así fue que desarraigaron a los que estaban aquí primero, los indios, pero nunca consiguieron vender toda la tierra que quedaba. Se sentaron así satisfechos, con los brazos cruzados y con un montón de tierra de la que poseían que nunca se vendió y que fue imposible venderla. Esto es lo que ellos llamaron un *indiviso*, y dicha tierra nunca se pudo alienar. A estas tierras también las llamaron *comuneros*; esa era la tierra donde usted y yo, y él y algún otro, y otro más, y así, tenían derecho a tener nuestros animales. Los animales estaban separados por sus marcas; no se usaba ningún tipo de cerca para separar las tierras. Había algunos *comuneros* con ochenta familias. Eran tierras en las que uno estaba de igual a igual con todos. Aquí casi toda la tierra era así. Pero después de la Guerra de los Mil Días vinieron los ricos y cerraron las tierras con alambres de púas. De ahí en adelante empezaron a adueñarse de las tierras, aunque no eran de ellos. Si usted tenía su porción o su parte de tierra y no estaba cercada, ellos venían de lejos, y como tenían alambre hacían la cerca y entonces uno tenía que irse porque la ley no lo protegía a uno para nada. Así es como empezó; los ricos seguían viniendo y viniendo, echando a la gente de la tierra y quitándoles todas sus posesiones a los pobres. Entonces plantaban pasto para pasturas. Por eso es que la gente que estaba aquí tenía que marcharse o ir a trabajar para los ricos, porque no había leyes para los pobres. Ellos desposeyeron a los pobres. Ni las *mejoras* tenían valor; cuando ellos lo encerraban, uno tenía que irse. Y así las *mejoras* que uno tenía, ellos las arrebataban sin pagar.

El recuerdo de las tomas por asalto es vívido y perdura en las leyendas populares como un holocausto. Igualmente tenaz es el recuerdo de una Época de Oro, que rememora un tiempo de plenitud, autosuficiencia y buena vecindad. Una mujer que describió la década de 1920 puso en evidencia esta sensación de pérdida irreparable.

> Antes que los ricos invadieran aquí, solo estábamos nosotros los campesinos. Cada familia tenía su ganado, dos o cinco. Había mucha carne y leche y plantaciones de arroz, maíz, plátanos y un poco de cacao y café. No había máquinas para moler el café. Lo hacíamos con una piedra. Hacíamos muy poco chocolate porque daba cólicos. Cultivábamos tomates cerca de la casa, cebollas y también mandioca. ¡Pero hoy! ¡No! ¿Dónde podríamos plantar?

Eusebio Cambindo habla del pasado mientras lo escuchamos sentados en su choza de una sola habitación en el municipio de Puerto Tejada, que mira al lodo verde de la cloaca abierta. Sus nietos lo ayudan a enrollar cigarros, su único medio de subsistencia ahora que ya no tienen tierras. Mientras la llama de la vela parpadea contra las paredes de barro que se desmoronan, insiste en que la versión de don Tomás Zapata tiene que complementarse con la suya propia, porque Zapata es un filósofo y por ende vive para la literatura.

> Antes de que los ricos entraran por la fuerza, los campesinos tenían grandes fincas. Eran grandes plantaciones de cacao. Ya todo se ha ido, todo. La leche era muy abundante. La carne era abundante sin preparación. No había que cocinarla. Uno se servía una rodaja. Los plátanos, grandes y más que suficientes. Fruta, toda la que uno quisiera. Si uno no la quería, entonces otro podía llevársela. La vida era más que fácil. Uno llegaba a cualquier parte y ahí le servían comida, le daban hospitalidad y le pedían a uno que se quedara. La única cosa que comprábamos aquí era la sal, y a veces ropa y algo con qué cubrirnos. De aquí a allá no había nada más porque el campesino producía todo. Nunca se compraba comida. El jabón se hacía con cenizas y sebo. Las velas se hacían en casa. ¿Animales, como los caballos? Si alguien necesitaba uno, se lo prestaban. En esos tiempos casi no había explotación; la gente se prestaba todo. ¿Yo necesitaba su toro para reproducir la leche de vaca? Usted me lo prestaba. Usted necesitaba mi caballo. Yo se lo prestaba, y así con todo.

Agrega: «Diós dió la tierra en común a toda la gente, ¿por qué tenía que pasar que uno o dos o tres ladrones pasaran a ser los dueños de cantidades enormes, cuando también había otras personas que necesitaban la tierra?»

La familia Holguín, cuyos hijos asumieron tres veces la presidencia de la República, regresó en 1913 a retomar el control de sus dominios: «para dominar a los negros y ampliar su hacienda» heredada de los Arboleda. María Cruz Zappe, hija de Juan Zappe, un general famoso por sus hazañas como jefe guerrillero en la Guerra de los Mil Días, lo vio todo.

> Empezaron a sacarse de encima las granjas de los campesinos. Hasta en las riberas del Cauca había cacao. Lo echaron todo abajo, fuera, fuera, no más dueños. Vinieron con sus peones y plantaron pasto todo alrededor de la casa y cortaron la granja, y como el gobierno conservador de Caloto vino a protegerlos, no había leyes para nosotros. Quería ampliarse, tener pasturas. Había negros con pasturas y a todos los echaron. Tenían sus pasturas para sus animales, y tenían sus granjas y a todos los echaron. A ese lugar le llamaban Palito. Era un pueblito al costado del río. Lo tiraron todo abajo sin reconocer nada, sin pagar ni un solo centavo. Nos pusieron la pastura en la cama porque Popayán no quiso ayudar a la raza. Caloto tampoco. Estaban contra nosotros.

Ahí donde no podían o no querían desalojar a los campesinos, los Holguín cobraban rentas sobre la tierra y sobre cada árbol de cacao. El bandido Cenecio Mina asumió el liderazgo de los grupos que formaban la resistencia, continúa Zappe:

> Por ejemplo, hubo una lucha contra los Cambindos, en Barragán. Ellos no querían pagar renta, mientras que al mismo tiempo llegaron otros grupos aquí a Puerto Tejada; del lado de Serafina, un señor Balanta; del lado de Guachene, un señor Santiago; de Sabanetas, otro señor; y así sucesivamente. Y entonces entre los negros más sabios se formaron grupos para deliberar. Eran grupos de defensa cuyo objetivo era liberar a los arrendatarios para que no los echaran y para que así el ganado no pasara a sus fincas y la gente pudiera mantener lo que tenía.

Por medio de esta organización los campesinos podían revocar las rentas impuestas a los árboles de cacao; el objetivo final era que sus derechos de uso y las mejoras les fueran provechosas.

Mina era un hechicero poderoso. Se podía transformar en animal o planta para eludir a la policía o a los guardias de la hacienda, y era invulnerable a las balas. Todo esto le era posible gracias a la *ciencia cabalística*, la doctrina judía de la Cábala, que entró en el pensamiento y la magia renacentista, vía la tradición hermética. Escondido en lo profundo del bosque, vivía en sus grandes fincas con muchas concubinas. Un viejo campesino nos refiere la leyenda.

> Cuando empezaron a tirar abajo los árboles de los campesinos alrededor de la *vereda* de Palito, la gente llamó a Cenecio Mina para que la defendiera, porque todos las abogados de varias millas a la redonda

> estaban de parte de los Holguín y no nos querían ayudar. Entonces, como él era negro, lo fueron a buscar. Los Holguín trataron de cobrar rentas pidiendo una cantidad por cada árbol de cacao; cuatro pesos por árbol. La gente no estaba de acuerdo con eso porque ellos mismos habían plantado esos árboles. Si estaban dispuestos a pagar por el derecho a usar la tierra, ¡pero no por los árboles! Y entonces la gente se reunió y todos dijeron que no iban a hacer nada.
>
> Cenecio Mina no tenía educación universitaria, pero era un hombre de talento natural, dotado de conocimientos científicos, de ciencias naturales. No había pasado ni una semana en la escuela. En la Guerra de los Mil Días había sido coronel. La gente de por aquí lo estimaba mucho y tenía una banda de más de cien hombres. Es así que nos vino a defender de la hacienda de Periconegro, la hacienda de los Holguín, y aquellos a quienes defendía se iban con él para defender a otros negros en apuros por el rumbo de Ortigal.
>
> Lo capturaron y lo llevaron prisionero a la capital, Popayán, pero como era un hombre de recursos, supongo que sobornó a la policía, porque poco después salió. Ese hombre podía abrir las montañas e ir donde quisiera y nadie sabía cómo lo hacía o dónde estaba. El día que se fue de la prisión se celebró por aquí como el nacimiento de un nuevo niño […] Conocía la ley. Sabía cómo defenderse y nos defendió a todos nosotros. Lo persiguieron y lo persiguieron. Otra vez lo atraparon pero él no permitió que lo encerraran. No les dejó. Se les escapaba siempre. Al final fueron los ricos los que lo atraparon. Le pagaron a un amigo para que lo envenenara en una fiesta.

Una nieta de los Holguín, que en esa época estaba supervisando la finca, cuenta que en venganza por cercar la tierra y quedarse con las pasturas, Mina y sus seguidores mataron el ganado y dejaron los esqueletos con una marca que decía «esto lo hizo Mina». Esos hombres se habían hecho famosos y habían demostrado sus dotes de jefes guerrilleros durante la Guerra de los Mil Días, casi siempre del lado del Partido Liberal.

En 1915, unos dos años después que los Holguín regresaran a la región para reclamar su patrimonio, fue tan grande la alarma por las atrocidades de Mina, que el gobierno despachó un cuerpo permanente de la Policía Nacional para que se quedara en el área de Puerto Tejada y tratara de seguirle el rastro (Gobernador del Cauca, 1915: 2).

En su informe anual de 1919, el gobernador del departamento del Cauca se quejaba amargamente del nivel de inestabilidad social en el

área de Puerto Tejada, que atribuía a «la anormalidad económica» del momento, a las dificultades con que la gente debía enfrentarse para poder alimentarse y a la falta de una colonia penal. Instaba a la formación de un cuerpo especial de policía que «diera garantías a los hacendados y al negocio del comercio ganadero» (Gobernador del Cauca, 1919: 4).

Durante las elecciones provinciales de 1922 (según los informes del gobierno), la policía apenas si pudo evitar el asesinato de blancos conservadores planeado por los campesinos negros del distrito de Guachene, unas cinco millas al sureste del municipio de Puerto Tejada. Ese mismo año la policía recibió instrucciones de contener los ataques contra los terratenientes del distrito de Tierradura, seis millas al este. Los campesinos se habían propuesto invadir y ocupar las tierras que habían sido cercadas (Gobernador del Cauca, 1922: 4, 6). La tierra en cuestión había sido ocupada por la empresa de Eder, la Compañía Agrícola del Cauca, y hoy en día esta tierra es una de las plantaciones de azúcar más grandes de toda la república: el Ingenio Cauca, propiedad de la familia Eder. Los campesinos planteaban (y lo siguen haciendo) que la tierra pertenecía a los pequeños propietarios locales porque era tierra de *indiviso*, y desde 1922 el área sufrió repetidas invasiones por parte de estos campesinos y sus descendientes; esto ocurrió, por ejemplo, a mediados de los años cuarenta, y luego en 1961 (*cf.*, Instituto de Parcelaciones, 1950).

La mercantilización de la agricultura campesina

La lucha encabezada por los bandidos se transformó en la década de 1920 en un movimiento político más moderno, cuando los campesinos crearon sindicatos militantes. Estos se extendieron por toda Colombia en la década de 1920 y a comienzos de los años treinta, pero más tarde se apaciguaron como consecuencia de la elección de un gobierno nacional reformista (Gilhodes, 1970: 411-422). Al mismo tiempo, los cultivos de los campesinos pasaron a ser progresivamente cultivos comerciales. En 1833, de acuerdo con un censo de la provincia de Popayán, la producción anual de cacao en la región de Puerto Tejada ascendía únicamente a 11,4 toneladas métricas, y no había café (compárese esto con las cifras correspondientes a la década de 1850, en Codazzi, 1959: 2, 69). En 1950 todas las parcelas de los campesinos estaban plantadas

con cacao y café, y, por supuesto, con algunos plátanos. Anualmente se producían unas 6.000 toneladas de cacao, todo de las propiedades de los campesinos. El censo (muy criticado) de Monsalve, de 1925, reportó 59.000 árboles de café en la municipalidad de Puerto Tejada. La Federación Nacional de Plantadores de Café reportó 576.000 en 1932; un aumento de casi el 1.000 % en siete años. A medida que los campesinos cultivaban más productos comerciales, se volvieron también más dependientes del dinero, en detrimento de su anterior autarquía; alquilaron un molino donde vendían casi todo lo que producían y compraban gran parte de lo que consumían. La creciente producción de cosechas comerciales fue consecuencia de la disminución del tamaño de las parcelas por las nuevas exigencias monetarias de los terratenientes, determinados a obtener de las rentas lo que no podían conseguir desposeyéndolos, y por las seguridades legales y de facto de la tierra que conferían las plantaciones perennes. Las cosechas comerciales también fueron una respuesta a los incentivos y las presiones de los comerciantes que iban llegando, y que representaban a importantes casas de negocios, cuyos tentáculos brotaban del capital nacional y del hemisferio norte.

Phanor Eder, un residente esporádico del valle y descendiente de la familia Eder, nos ha dejado la siguiente descripción del comercio rural hacia 1910. El grueso de los negocios del país estaba dirigido por los almacenes generales, que funcionaban como exportadores e importadores, mayoristas y minoristas. El comercio exterior se desarrollaba mediante comisionistas de Estados Unidos y Europa. Incluso gran parte del oro y la plata pasaba por las mismas firmas. En el comercio de café, los plantadores más importantes hacían los embarques directamente a los comisionistas, con quienes a menudo estaban endeudados por los anticipos que solicitaban. Los plantadores más modestos vendían a los almacenes generales, que financiaban las compras con giros a sesenta y noventa días en los establecimientos financieros. Los comerciantes locales tenían agentes que recorrían el campo. En algunos casos estos comerciantes locales eran independientes, pero casi siempre estaban en estrecha relación con los agentes de compras de las firmas extranjeras, muchos de los cuales eran dueños de varias plantaciones de las que se habían apropiado por incumplimiento en el pago de las deudas (Eder, 1913: 124-125).

Hacia la segunda década de este siglo, el centro comercial y demográfico de la parte sur del valle se había trasladado a territorio negro, en las profundidades del *monte oscuro*, como lo llamaban los de afuera (Sendoya, s/f: 83). Aquí, en la conjunción de dos afluentes del Cauca, los negros crearon un mercado floreciente, conectado por el sistema de ríos con la ciudad de Cali. En 1918, el gobierno le otorgó categoría municipal. Hacia finales de la década de 1920, este centro, llamado Puerto Tejada, pasó a formar parte de la red de carreteras, lo que permitió un movimiento de bienes diferente y más libre, retiró a los negros de buena parte del transporte, puesto que ellos habían gestionado el transporte fluvial, y marcó, sobretodo, la mayoría de edad del comercio en la región. Durante la década de 1920 los informes anuales del gobernador del Cauca tenían que ver más que nada con la construcción de puentes y caminos que conectaban la región de Puerto Tejada con los principales centros de comercio. Pero apoyados principalmente en el dinero que pagó el gobierno de Estados Unidos por la «secesión» de Panamá, a mediados de los años veinte, el ferrocarril entre Cali y Popayán había llegado a una distancia de Puerto Tejada que se podía cubrir a pie (Ortega, 1932: 198-206). La construcción de carreteras y líneas férreas se transformó en la obsesión de los empresarios, que se quejaban constantemente del alto coste de los transportes (Eder, 1913: 151).

El plátano era la base de la subsistencia de los campesinos. Los excedentes se llevaban a Cali en canoas de bambú, y durante las últimas décadas del siglo XIX la región fue famosa por la abundancia de plátano. Hoy en día, la mayoría de los plátanos se importan de áreas muy alejadas. El cacao pasó a ser el sostén principal de los campesinos. Florecía como pocas otras siembras gracias al suelo local y las condiciones climáticas, además los campesinos estaban habituados a cultivarlo desde la época de la esclavitud. Tenía un buen precio de venta y constituía un impedimento natural y legal ante los terratenientes depredadores, hambrientos de pasturas y tierras azucareras. El cacao surgió poco a poco como un cultivo comercial, en proporción pareja con la disminución de las siembras de subsistencia de las que vivían los campesinos, mientras esperaban los cinco años que tardaba en madurar el cacao. Pero a partir de las décadas de 1930 y 1940, plantar cacao sin capital se hizo cada vez más difícil. Las parcelas eran, por lo general, demasiado pequeñas para brindar el equilibrio requerido.

También se debería tener en cuenta que cuando la tierra era abundante y barata, el cacao era un cultivo mejor pagado que el café. Pero cuando la tierra pasó a ser escasa y cara, el café se transformó en la alternativa más lucrativa. La respuesta a esto fue que a partir de la década de 1920 los campesinos comenzaron a plantar café.

Los comerciantes que en la década de 1930 y 1940 afluían a Puerto Tejada para comprar los productos agrícolas de los campesinos, adquirieron también un gran control político. Eran blancos, por lo general de Antioquía, y miembros del Partido Conservador. Los negocios propiedad de negros, ubicados alrededor de la plaza central, fueron remplazados por los de ellos. Estos intermediarios manejaban agencias de comisiones de las grandes firmas compradoras de cacao y café, se entendían con estas poderosas firmas y se desentendían convenientemente de los productores campesinos, a quienes podían explotar sin mayor temor. Si bien los de afuera podían actuar como hombres de negocios, había algunas razones por las que a los hombres de la localidad no les resultaba tan fácil. Esto es lo que dice un viejo campesino:

> El negro tiene más miedo a hacer grandes negocios. Hasta teme poner 20 centavos en un negocio porque cree que los va a perder. El negro tiene menos de financiero que el blanco. No es lo mismo que un «paisa» (antioqueño). El «paisa», si tiene 20 centavos, los invierte y saca 40 o nada. Aquí los negros son agricultores. No saben de negocios, de traer un montón de ropa o de establecer una agencia para comprar cacao. Es más, si yo abro un negocio aquí, a corto plazo van a empezar las murmuraciones y maledicencias; la envidia del hombre contra el hombre. Y poco a poco me voy a quedar en la ruina porque tengo que vivir fiando. «Oye, ¡llévatelo, me lo pagas mañana! ¡Anda, llévalo, mañana está bien!» […] Y entonces uno, por cuestiones de raza, o porque usted es un *compadre*, o por amistad, nunca me paga. Y de esa forma yo termino arruinado; porque me da crédito dentro de las normas de los negocios; me da crédito por 40 centavos porque ya me robó 80 en el mismo trato. Ya tiene una ganancia de 80 centavos. Entonces me da 40. ¡Y si se pierden, en realidad no pierden nada!

Hacia finales de la década de 1930, la presión por la tierra pareció agudizarse. La industria del azúcar y la agricultura comercial a gran escala se estaban institucionalizando firmemente en la trama social a través de financiamientos estables y de las poderosas asociaciones de

terratenientes, unificadas por el temor común al campesinado y la necesidad de controlar la comercialización y el desarrollo de la infraestructura (*cf.*, Gilhodes, 1970: 417; Fals Borda, 1969: 141; Dix, 1967: 323-326). El estímulo tecnológico con variedades mejoradas de caña de azúcar y otros cultivos, junto con nuevas especies de ganado y métodos de cría, fue introducido o reestimulado por la misión Charden y la apertura de la escuela de agricultura de Palmira, a comienzos de la década de 1930, en el Valle del Cauca (Charden, 1930). La Fundación Rockefeller también estimuló la agricultura de capital intensivo, estableciendo en 1941 el Instituto de Agronomía del gobierno nacional.

En 1945, un maestro de escuela negro de la localidad, escribió un conmovedor llamamiento al gobierno:

> Desde hace ya tiempo, a mucha gente se le obliga a irse de su tierra. La mayoría de ellos solo tienen entre una y cinco hectáreas y casi todos cultivan cacao en exclusividad. La mayor parte de los campesinos son analfabetos y solo saben trabajar sus parcelas. Durante las primeras décadas las cosas fueron bien porque el suelo era muy rico y no había plagas. Pero ahora hay demasiada gente. Los minifundios y la monoproducción aparecieron con todas sus temibles consecuencias. Los ocupantes de cada parcela se duplicaron o triplicaron en corto tiempo, y estas a su vez se hicieron más pequeñas. En los últimos 15 años la situación cambió amenazadoramente. Hoy en día los cultivos son cada vez más reducidos y a la cosecha le precede una larga espera; miles de personas físicamente activas se ven empujadas a la pereza […] La usura aumenta, los robos aumentan; la vida ahora es un péndulo que oscila entre la miseria y las empresas desesperadas. Los campesinos de Puerto Tejada están sufriendo una situación sin paralelo. Es obvio que no es posible ponerle un límite a la situación, porque cada vez son más los que se ven privados de su patrimonio.

La *Violencia*

La horrenda guerra civil colombiana ocurrida entre 1948 y 1958, conocida como la *Violencia*, aceleró aún más los cercamientos de las tierras de los campesinos para las plantaciones de la burguesía, en tanto sus propietarios aprovecharon la temible inseguridad de esos tiempos. Los campesinos aseguran que los grandes terratenientes emplearon la fumigación de herbicidas para destruir su cacao, una táctica que también

se usó en otras partes de Colombia en la década de 1960 (*cf.*, Patiño, 1975: 181-183). Las parcelas de los campesinos quedaron inundadas, porque los grandes terratenientes manipulaban los canales de irrigación y drenaje, y la caña de azúcar bloqueó el acceso a las parcelas. Como resultado, la producción de cacao, principal fuente de ingresos de los campesinos, cayó en un 80 % entre 1950 y 1958 (Wood, 1962).

La chispa que encendió la llama de la *Violencia* en toda Colombia fue el asesinato del caudillo del Partido Liberal, Gaitán, ocurrido en Bogotá el famoso 9 de abril de 1948. Ciudades como Bogotá y Cali entraron en erupción, y Puerto Tejada fue el único asentamiento rural que reaccionó de la misma forma. Una turba incontrolable saqueó los almacenes tarde y noche, pero hubo pocos daños personales. A pesar de ello, los informes que llegaron al exterior fueron grotescos. Supuestamente hubo monjas violadas y conservadores (generalmente blancos) decapitados, mientras los negros jugaban al futbol con sus cabezas en la plaza. Tales fantasías de Puerto Tejada complementan su imagen de infierno de ladrones y vagabundos violentos; un «depósito» cada vez más compacto de negros descontentos, en una geografía política dominada por gobernantes blancos. Las fantasías perpetradas por la *Violencia* en Puerto Tejada, surgieron del temor generado por la explotación y el racismo. Un testigo presencial nos relata lo siguiente:

> Estaba preparando adobe cuando escuché en la radio que el líder del pueblo, el doctor Jorge Eliécer Gaitán, había sido asesinado. En ese momento Nataniel Díaz (un líder negro de Puerto Tejada) estaba en Bogotá, y con un grupo de estudiantes tomó la radioemisora nacional. Fue entonces cuando Nataniel Díaz dijo por radio: «¡Alerta macheteros del Cauca! Cobren venganza por la sangre del caudillo Jorge Eliécer Gaitán». Casi todas las tiendas eran propiedad de blancos conservadores, quienes huyeron o se protegieron con barricadas. En pocos momentos se encendieron cohetes llamando a los campesinos de los alrededores del pueblo. Partieron de cualquier lado que estuvieran. Llegaron de todos los barrios rurales. A las cuatro de la tarde tomaron el almacén oficial de licores. Tomaron ron, aguardiente y todo eso. Todos se emborracharon. Cada quien tomó una botella y se puso otras dos en los bolsillos, y entonces empezaron a saquear los almacenes. Fue increíble. Principalmente buscaron los almacenes de los jefes políticos del pueblo. Se llevaron azúcar, arroz, velas, jabón […] Pero estas personas no querían sangre, como en otros lugares donde mataban conservadores. ¡No! Aquí querían robar, nada más. También robaron a los liberales ricos.

Este no fue un levantamiento organizado. Fue un estallido espontáneo del pueblo, cansado por años de humillaciones y ultrajes. Esto fue una anarquía, pero fundada en generaciones de opresión y claramente enfocada desde el punto de vista moral. El pueblo siempre estuvo gobernado desde fuera, desde la ciudad más importante. No existían organizaciones formales que el pueblo pudiera considerar como propias. No resulta extraño que, cuando cedió el dique del control estatal, la inundación que se había estado gestando durante tantos años brotara salvajemente, llevando consigo las mercaderías que hasta no hacía muchos años el pueblo había preparado en sus propias parcelas: «Se llevaron azúcar; se llevaron arroz; se llevaron velas; se llevaron jabón».

En el transcurso de pocos días el ejército sofocó el motín y la ley militar aportó la cubierta con la cual las plantaciones se pudieron apropiar de las granjas de los campesinos. Con la ayuda del Banco Mundial y la financiación de Estados Unidos, las plantaciones continuaron su expansión sin remordimientos por las tierras llanas (Fedesarrollo, 1976: 344). Si en 1938 solo se producían 2.000 toneladas de azúcar en la región, en 1969 ya se producían alrededor de 91.000.

Las ventas locales de tierras y los registros de impuestos (reforzados por historias orales de los campesinos) muestran que las propiedades promedio de los campesinos disminuyeron de 4,8 hectáreas en 1933, a 0,32 en 1967. Esta disminución del tamaño de las propiedades en quince veces se vio acompañada por un incremento de la población local de solo el doble. La escasez de tierra no se puede adjudicar a la «explosión demográfica», que es lo que los expertos de la Fundación Rockefeller tratan de establecer (por ejemplo, Wray y Aguirre, 1969).

Los censos del gobierno muestran que hacia 1970, mientras que alrededor del 80 % de la tierra cultivable estaba ocupada por cuatro plantaciones de azúcar y unas pocas fincas grandes, el 85 % de las tenencias ocupaba menos de seis hectáreas y la propiedad se concentraba cada vez más. La mayoría de las tenencias son tan pequeñas que sus dueños campesinos se ven forzados a trabajar en las grandes haciendas. De acuerdo con mi propio censo de 1971, el 8% de los habitantes rurales virtualmente no tiene tierras, y otro 63% tiene menos de las dos hectáreas necesarias para la subsistencia.

Un agrónomo local señaló la función económica de este modelo de distribución de la tierra, donde el modo de producción campesino coexiste con el capitalismo a gran escala. «Los campesinos pobres aportan su trabajo a las plantaciones más próximas. Como poseen sus propias casas, le ahorran a la plantación el coste de construir viviendas y ocuparse del transporte de un número alto de personas. Es más, sus necesidades económicas los atan indefinidamente a la plantación, fuera de la cual les resultaría difícil conseguir trabajo» (Mancini, 1954: 30).

La naturaleza dual del proletariado

Al contrario de las condiciones imperantes en la mayoría de las áreas productoras de azúcar del mundo, las condiciones climáticas y edafológicas del Valle del Cauca permiten la producción durante todo el año, no importa en qué estación se esté. La inestabilidad notoria de la situación laboral no se puede adjudicar a la ecología, sino a la acción política de los dueños de las plantaciones, que se aprovechan del hecho de que muchos de sus trabajadores tienen parcelas propias.

A principios de la década de 1960, la estructura militante del sindicato de trabajadores fue quebrada por los plantadores, quienes establecieron un sistema dual de reclutamiento de trabajadores y de empleo. Este vino acompañado por un cambio: de cultivar toda la caña a, hacia 1974, comprar ellos mismos más de la mitad a los grandes hacendados independientes. Frente a una seria inquietud laboral y a la necesidad de expandir la producción como nunca antes —a fin de rellenar la brecha de la cuota de importaciones azucareras de Estados Unidos, que siguió al embargo del azúcar de Cuba—, los plantadores de caña del Valle del Cauca han estimulado el desarrollo de un sistema de contratación laboral, por medio del cual se paga a los intermediarios independientes para que recluten grupos reducidos de trabajadores temporales para realizar tareas específicas.

A cerca de la tercera parte de los trabajadores de las plantaciones de azúcar, y a casi todos los de las grandes fincas, los reclutan y supervisan contratistas laborales. Estos contratistas pueden evitar, en gran medida, los altos costes de los beneficios sociales, y pueden pagar tasas aún más bajas de las que la agroindustria paga a los trabajadores permanentes. Los trabajadores eventuales no pueden formar sindicatos o agruparse

en ellos; por esto se los contrata con frecuencia como esquiroles para romper las huelgas. El sistema de contrataciones atomiza la fuerza de trabajo, facilita el control de los trabajadores, baja el coste de su paga, socava la fuerza política de *todos* los trabajadores, ya sean eventuales o permanentes, y ayuda a asegurar una reserva elástica de fuerza de trabajo a fin de solucionar las fluctuaciones de la demanda —fluctuaciones bastante marcadas incluso en la industria azucarera—.

Las facilidades de reclutamiento y organización del trabajo contratado descansa abrumadoramente en la cooptación de las redes sociales existentes entre los pobres. La fuente de la fuerza oculta del sistema de contrataciones es la capacidad de la gente pobre para organizarse en grupitos que trabajan por un salario. El eficiente aprovechamiento del trabajo en el mercado de trabajo está en deuda con modos no mercantiles de relaciones sociales. Más aún, el sistema de contrataciones facilita el predominio del sistema de trabajo a destajo en la agricultura capitalista, lo que a su vez refuerza el sistema de contratistas. Comparado con un sistema de pago por tiempo, el sistema de trabajo a destajo le da al empleador muchas más oportunidades de bajar el salario diario, intensificar el trabajo y fomentar el individualismo y la competencia entre los trabajadores. Esto crea un círculo vicioso donde la disminución de la ganancia diaria hace que el modo de pago por trabajo a destajo y el sistema de contratistas resulte más atrayente para los trabajadores. Como no pueden actuar colectivamente en una estructura salarial, los trabajadores tienen al menos, dentro del sistema de contratación de trabajo a destajo, la oportunidad de exceder la ganancia diaria intensificando su trabajo. Y en la medida en que muchos de los trabajadores contratados prefieren alternar entre la esfera campesina y las plantaciones, el sistema de contratistas se vuelve más atractivo. Un cavador de zanjas al que se le pagaba a destajo —por metro cúbico cavado— relata lo siguiente:

> Con los precios tan altos de la comida y los salarios tan bajos, los trabajadores no tienen más remedio que trabajar muy duramente para poder pagar sus necesidades. Algunos ni siquiera paran para comer. Cuando el otro día, un sábado, un hombre cayó al suelo con dolores de estómago, los demás casi no le prestaron atención. El capataz le exigió que siguiera trabajando. El hombre pidió un poco de agua, pero el jefe le dijo que se tenía que levantar y trabajar. Aún seguía caído en el campo de caña cuando llegó el camión que llevaba a los trabajadores de vuelta

> al pueblo, y lo dejaron. Ahí se quedó todo el fin de semana; cuando regresaron el lunes estaba casi muerto, lo llevaron al hospital y le dieron suero, pero poco después murió. Los trabajadores están tan ocupados en sacar el dinero suficiente para vivir que únicamente se concentran en lo que están haciendo. No tienen tiempo para pensar en nadie o nada que no sea lo que están haciendo.

Poco después, el hombre que me relató lo anterior dejó la plantación y se dedicó por completo a la parcela de su madre. Pensó que aunque ganaba menos dinero, valía la pena, porque la intensidad del trabajo era mucho menor.

En los últimos quince años se dio en el valle un incremento de cinco a diez veces del cultivo a gran escala de siembras distintas a la caña de azúcar; estos cultivos se trabajan exclusivamente con el sistema de contratación; la diferencia con la caña radica en que una gran parte de los trabajadores son mujeres del lugar y sus hijos. Dicen que son «más mansos», que trabajan por menos y que hacen lo que se les ordena. No les queda más remedio, porque la carga de cuidar y alimentar un niño recae cada vez más en las mujeres, que tienen una dolorosa conciencia de las criaturas hambrientas que esperan su arroz al caer la noche. Las historias de vida y las genealogías indican que el manejo del hogar a cargo de dos generaciones de mujeres solteras, y las relaciones de corta duración entre hombres y mujeres, han pasado a ser cada vez más comunes en los últimos treinta años. La tasa de matrimonios ha bajado a la mitad desde 1938. A estas mujeres y niños trabajadores les llaman con frecuencia *iguazas*, como a los patos migratorios que recogen las semillas que quedan en los campos. Algunos obtienen así la mayor parte de sus ingresos, porque comen o venden el grano que encuentran suelto en el suelo. Pero a pesar de lo que dicen los contratistas, estas mujeres en ocasiones hacen huelgas, y las hacen espontánea y directamente, sin un liderazgo organizado; cuando el pago que se les ofrece es insultantemente bajo, se van de los campos.

La mayoría de los trabajadores temporales son gente del lugar, hijos de campesinos y nacidos allí. En distintos grados, sacan de sus parcelas parte de lo que necesitan para subsistir. Muchos alternan entre su trabajo de campesinos y el trabajo para los contratistas, mientras que otros cuentan con sus familiares cercanos, que aportan parte de

su subsistencia con las parcelas. Alrededor de las tres cuartas partes de la llamada fracción permanente de la fuerza de trabajo asalariada está compuesta por negros inmigrantes de las selvas relativamente aisladas de la costa del Pacífico. Casi todos ellos alternan entre la costa y las plantaciones; en estas últimas se quedan de uno a tres años, y luego regresan a sus hogares, apareciendo otra vez en las plantaciones después de más o menos un año, y por lo general dejando atrás a sus esposas e hijos.

Los asalariados de las plantaciones y las grandes fincas no son proletarios «puros», sin nada de qué subsistir aparte de la venta de su tiempo de trabajo. Ya sean temporales o permanentes, lugareños o inmigrantes, son por lo general proletarios a tiempo parcial, cuya subsistencia y la de los que de ellos dependen descansa en complementar su trabajo de proletarios con los frutos de lo que cultivan como campesinos o con formas similares de obtener ingresos.

El arte del trabajo campesino

Los frescos surcos de las granjas de los campesinos contrastan agudamente con los campos enormes, abrasadores y sin árboles de los que se dedican al negocio de la agricultura. Como extraviadas islitas de vida selvática, las parcelas viven ahogadas por la caña de azúcar de las plantaciones. Están compuestas de cacao, café, cítricos y plátanos, plantado todo junto en medio de una profusión de arbustos, plantas y árboles de sombra de flores rojas. La diferencia de la forma estética entre los campesinos y las plantaciones se reduce a esto: los campesinos tienen algún control de los materiales, las herramientas, el tiempo y la tierra; los trabajadores asalariados no controlan nada de esto. Tomás Zapata lo expresó con claridad: «Mis hijos e hijas están dejados. Solo les importa pasar el día y tomar el dinero por la tarde; ir a trabajar al alba y volver cuando cae la noche. Viven al día. Pero la agricultura es un arte, y ellos no lo entienden. Para este arte, lo primero es la constancia y la tierra».

Es más, si se juzga estrictamente con un criterio económico, la forma campesina de trabajar el campo es en algunos aspectos mucho más eficiente que la de las grandes fincas capitalistas. La pobreza que tan cruelmente aflige a los campesinos no radica ni en su modo de producción, ni en su ritmo de reproducción. Antes bien, está originada por la ineficacia de los negocios capitalistas a gran escala en la agricultura. A

causa de su mayor poder político, la agroindustria puede compensar sus ineficiencias sacándole buen provecho a la eficacia del trabajo de campo campesino.

Las tareas más importantes en la agricultura campesina son las cosechas, que se recogen cada dos semanas, y los deshierbes, que se realizan una a dos veces al año. Ambas tareas son livianas y requieren de poco tiempo. Alrededor de dos hectáreas cultivadas de esta forma, proveen los medios de subsistencia para la familia del campesino y no exigen más que cien días de trabajo por año. Solo se usa un machete y una pala ligera. De la parcela también se obtiene leña, materiales para construir la casa, cuerdas, hojas para envolver, enfardar, calabazas, un poco de maíz y mandioca y muchas plantas medicinales, mientras que por otro lado se crían aves y cerdos. Con todo lo que tiene de comercial, este tipo de agricultura preserva gran parte del ecosistema preexistente en su amplia variedad de cultígenos, y el suelo se alimenta constantemente con el abono de las hojas caídas, que es igual al que se encuentra en las selvas con lluvias tropicales. Los árboles de sombra con flores parecen ser esenciales para la salud de los cultivos perennes, y al bloquear el sol inhiben el crecimiento de las hierbas que proliferan en los campos tropicales abiertos, y que dan mucho trabajo. La abundancia de árboles corta los vientos y absorbe las fuertes lluvias; y además, los árboles retienen la humedad y la van liberando lentamente en las estaciones secas.

Los plátanos dan fruto de ocho a diez meses después de plantados, no importa la época del año, y por medio de sus retoños continúan produciendo durante cinco años o más. El cacao y el café se recogen cada dos semanas. Ambos tienen un ciclo de seis meses y los ciclos son complementarios: cuando decae el café, se da el cacao, y viceversa. De esta forma, se mantiene durante todo el año un ritmo constante de trabajo y ganancias. Hay muy poco mantenimiento de capital, si es que lo hay.

Las mujeres administran y son propietarias de un tercio de las granjas campesinas y en el campo no existe una división marcada del trabajo por edades o sexos, como existe en la agroindustria. Las áreas tienden a dividirse por parentesco, centradas en un campesino varón rico, con diez o más hectáreas de tierra. Este solicita la ayuda de sus hermanos, vecinos, primos, concubinas y sus hijos, para cumplimentar los trabajos que su familia no alcanza a realizar, les paga por día, y siempre está

dispuesto a oír sus peticiones de préstamos y regalos. A su muerte, la gran finca por lo general se divide entre esas personas y la pirámide de clase se derrumba, para rearmarse más adelante con el surgimiento de otra casta jerárquica. Los lazos recíprocos basados en la familia moldean la estructura de clases. El mercado nacional afecta al trabajo y la distribución de riquezas dentro de la esfera del campesinado, pero no es un factor constitutivo de la estructura interna y del funcionamiento de esa esfera. Con todo lo que puede tener de comercial, este modo de subsistencia campesino no es un microcosmos de la economía de mercado. No está racionalizado en el sentido capitalista, donde el gobierno y el peso de la formación de mercancías afecta al metabolismo de la vida social en el proceso productivo y coloniza la vida también fuera del lugar de trabajo.

Desde 1971, cuando muchos campesinos y trabajadores sin tierras organizaron ocupaciones de plantaciones para apoderarse de la tierra por la fuerza, este estilo tradicional de trabajo campesino pasó a estar sujeto a una «revolución verde» forjada por el gobierno colombiano y la Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos (USAID). Este saber nuevo y oportuno de las agencias de desarrollo fue más un intento de incrementar la productividad campesina, que de instituir una reforma agraria como solución a la pobreza rural. En efecto, esto significó arrancar los cultivos perennes para reemplazarlos por un sistema caro, arriesgado, mecanizado y abierto de monocultivos de soja, frijoles o maíz. Alrededor de un tercio de los granjeros campesinos aceptó los préstamos para desarrollar este nuevo sistema. Invariablemente se trataba de varones, porque los servicios financieros y de extensión rural gravitaban de manera natural en torno a ellos, y porque las mujeres por lo general eran hostiles a esta idea. El resultado de la innovación fue el astronómico crecimiento del endeudamiento del campesinado, hasta que eliminó virtualmente la base de subsistencia local que representaba el plátano, aumentando la tasa de adquisición de tierras por parte de las plantaciones. Con el nuevo sistema, los ingresos son inciertos, porque el monocultivo es susceptible a las plagas, los vientos y las inundaciones. Además, los ingresos se producen cada cuatro o seis meses. Los gastos de capital se elevan dramáticamente por la necesidad de nuevas variedades de semillas, tractores, fertilizantes, pesticidas, y por los mayores gastos para pagar la mano de obra, que es necesaria a pesar del empleo de maquinaria. Al cultivar de esta nueva

manera, los campesinos, como nunca antes, se han transformado en empleadores, y el carácter de la estructura campesina de clases ha evolucionado de la formación de parentesco a una estructura estereotipada de trabajo/capital. Los campesinos ricos absorben las tierras de sus vecinos, y el equilibrio económico que solía darse cuando moría un campesino rico, hoy ocurre muy raramente, porque estos venden o rentan sus tierras a las plantaciones. Las mujeres han perdido la provisión de comida tradicional que acostumbraban a tener en las antiguas parcelas, porque la venden en las ciudades y se han vuelto más dependientes que nunca de los hombres. Ahora constituyen una reserva disponible de trabajo para los contratistas y para las familias urbanas acaudaladas, que las emplean para el servicio doméstico.

La articulación de los modos de producción

Ciertamente no se puede decir que el desarrollo de la agroindustria en esta área, rica en alimentos, haya mejorado el estándar de vida. Dicho desarrollo significó una ruptura creciente entre la agricultura y la nutrición. Mientras que los cultivos de subsistencia y la agricultura campesina se marchitaban, las ganancias de las plantaciones de azúcar en expansión se han vuelto muy altas, con un promedio de alrededor del 40 % entre 1970 y 1974, expresado en ingresos netos sobre los costes (Fedesarrollo, 1976: 340-346). Sin embargo, se dice que el 50 % de los niños está mal alimentado (Fundación de Sistemas Comunitarios, 1979); además, se pone en evidencia que el equilibrio nutricional que deben mantener los adultos que trabajan se logra a expensas de las mujeres embarazadas y los niños, y que ahora la gente come mucho menos que antes del desarrollo de la agroindustria. Los peligros mediambientales para la salud atribuibles a este desarrollo se combinan con el problema de la nutrición. Las fábricas descargan sus vertidos en los ríos, abastecedores principales de agua potable y todas las fuentes de agua están terriblemente contaminadas con materia fecal, según repetidos estudios realizados por bacteriólogos. Abundan las infecciones causadas por el Anquilostoma (en el 50 % de la población), la Entamoeba histolytica (en el 25 %), el Strongyloídes (en el 20 %) y la Ascaris (en el 70 %). El sistema de alcantarillado es abismal y la gente por lo general anda descalza. Nada de la riqueza producida por la agroindustria se invierte en los servicios públicos que son necesarios para reparar el daño producido por ella.

La tensión política y el crimen son una preocupación constante. Los «estados de emergencia» oficiales están vigentes la mayor parte del tiempo. En tales situaciones, que son algo común en casi toda Colombia, aunque el país es formalmente una democracia, la ley militar prevalece casi de forma permanente, impidiendo por ejemplo las asambleas populares y las reuniones de grupos. Los dueños de fincas grandes, como las dos plantaciones de azúcar más cercanas a la ciudad, deben viajar con escolta armada de policías y soldados por temor a un secuestro. Por la misma razón, los administradores de alto nivel tienen sus *jeeps* equipados con radios especiales que los comunican directamente con el ejército de Cali. En ninguna otra área los sindicatos de trabajadores de las plantaciones son más débiles, pero los agentes de ventas de John Deere dicen que el nivel de sabotaje contra la maquinaria y los equipos para el campo es impresionante; es más alto aquí que en el resto del valle, donde hay muchos menos campesinos.

Contrariamente a toda la propaganda de los grandes terratenientes, no es de ninguna manera cierto que esta agricultura a gran escala suponga un uso más eficiente de la tierra, el trabajo, la energía o el capital, que aquel que se da en la agricultura campesina, aunque el rendimiento es por lo general más alto debido al capital y al uso intensivo de energía y capital. La eficiencia se puede medir de muchas formas distintas, pero es sin duda importante el hecho de que las plantaciones de azúcar proporcionen menos empleo por hectárea, menos ganancia al trabajador (y al propietario) por hectárea, al mismo tiempo exijan un mayor desgaste de energía humana por día que las granjas de los campesinos, tradicionales o modernas (véase el cuadro 1). La agricultura campesina tradicional en esta área es alrededor de seis veces más eficiente que las plantaciones de azúcar en energía considerada en términos de cosecha de comida comparada con el gasto de energía requerido para producir dicha comida. Además, aunque el rendimiento por hectárea de los campesinos que siembran cultivos modernos (como la soja) representa más o menos la mitad que el de los agricultores a gran escala que cultivan lo mismo, los costes de producción del campesino son tanto más bajos que sus ganancias sobre el capital invertido —su «eficiencia de capital»— es igual o más alta que la de los grandes agricultores (dependiendo o no de si uno toma en cuenta el propio trabajo de los campesinos como un coste).

Cuadro 1. Comparación entre los granjeros campesinos y los trabajadores de las plantaciones del Valle del Cauca, Colombia, 1970-1976 [1]

	Granjero campesino en parcela de dos hectáreas		Trabajador de una plantación
	Tradicional	Moderno	
Ingreso anual neto, 1971 (pesos colombianos)	10.000	8.000	10.000
Número de hectáreas por trabajador	1,0-2,0	1,0-2,0	3,2
Días de trabajo necesarios por año	105	243	275
Energía laboral del individuo por día de trabajo (Kcal)	1.700	1.700	3.500
Energía laboral del individuo por año (Kcal)	173.000	415.000	804.000

Esto es igualmente cierto cuando comparamos las tasas de ganancia de los campesinos sobre los nuevos cultivos con las de las plantaciones de azúcar. Si tuviéramos que establecer una comparación con el modo de producción campesino tradicional, basado en los cultivos perennes, la eficiencia en capital del campesinado resulta infinitamente mayor que la de la

[1] Nota: los datos sobre el trabajo en las granjas campesinas provienen de mi observación en cuatro parcelas cada dos semanas durante nueve meses en el año de 1971. Los datos sobre el trabajo campesino moderno provienen del mismo tipo de trabajo de campo en seis parcelas, en 1972 y 1976. Los datos sobre las plantaciones son de Fedesarrollo (1976) y de entrevistas personales con empleados de las plantaciones. Los gastos de energía de trabajo (7,4 Kcal. por minuto) de los trabajadores de las plantaciones fueron calculados por Spurr y otros (1975: 992) usando técnicas respirométricas con cortadores locales de caña y cargadores; los del trabajo campesino se calcularon indirectamente con los cuadros de Dumin y Passmore (1967). Un cálculo alternativo más bajo para los trabajadores de plantaciones, de Spurr y otros no fue tomado en cuenta, puesto que derivaban de métodos que entraban en conflicto con los de Durnin y Passmore y no permitían establecer comparaciones. La eficiencia de energía de las plantaciones de azúcar se calculó solo sobre la base de sus tres orígenes de energía más importantes (y por lo tanto se sobrestimó): a) trabajo humano, 197.000 Kcal. por tonelada de azúcar; b) electricidad, 112.000 Kcal. por tonelada de azúcar; e) combustible, 452.009 Kcal. por tonelada de azúcar. La eficiencia de energía del trabajo de campo tradicional campesino se calculó solo sobre la tasa de carga y descarga de energía que tiene que ver directamente con la producción del cacao, suponiendo un rendimiento más bajo de 290 kg. por hectárea interplantada, según lo determinaran los trabajos de campo. Las tareas hogareñas, tales como el acarreo de agua, no se incluyeron como cargas de energía. Las tasas llegaron a 5:1 para las plantaciones de azúcar y a 30:1 para los cultivos de cacao de los campesinos.

agroindustria, puesto que los gastos de capital son insignificantes. Aquí, la agricultura a gran escala no es en sí misma más eficiente que la agricultura campesina, ya se mida la eficiencia en producto sobre inversión, en moneda corriente o en calorías.

En tanto y en cuanto una proporción sustancial de la fuerza de trabajo de la agroindustria está compuesta por trabajadores que poseen o comparten pequeñas parcelas, los costes para el sector de la agroindustria de mantener y reproducir el trabajo asalariado son más bajos de lo que resultarían si dicho sector tuviera que pagar tales costes por su cuenta. No solo el autoaprovisionamiento de los trabajadores cubre parte de estos costes, sino que, como dijimos, los trabajadores ponen el capital a trabajar en sus propias fincas de una forma más eficiente que la agroindustria.

Debemos desprendernos, por lo tanto, de esos prejuicios populares que exaltan ingenuamente las eficiencias de la escala y postulan un motor puramente económico de relaciones materiales de «eficiencia», desplazando un modo de producción por otro supuestamente más eficaz. Debemos, en cambio, prestar atención al papel que juegan las relaciones sociales y la fuerza política a la hora de forjar un aparato funcional entre dos modos de producción existentes, el de la agroindustria y el campesino y, al hacerlo, estar alerta a las múltiples contradicciones sociales que puede engendrar una articulación de ese tipo.

En la evolución de la relación entre la agroindustria y la agricultura campesina del sur del Valle del Cauca, la agroindustria es menos eficiente que la producción campesina en ciertos aspectos cruciales. Pero a causa de su monopolio de la tierra, la agroindustria puede compensar sus propias ineficiencias sacando ventajas de esas eficiencias de los campesinos. Al reducir el tamaño de las granjas campesinas por debajo de un cierto mínimo, la clase capitalista tiene la capacidad de acumular excedentes. La amplitud y la moderna tecnología no son por sí mismas esencialmente más eficientes; más bien representan la fuerza necesaria para hacer que exista una fuerza de trabajo, lo mismo que la disciplina y la autoridad necesarias para imponer un excedente de valor a ese trabajo.

Hasta que la clase capitalista pudo obtener el poder político necesario para reducir las posesiones de los campesinos a un determinado tamaño, menor de lo necesario para su subsistencia, los salarios en el

sector capitalista de la agricultura eran altos, porque los campesinos podían subsistir con el valor de uso de sus propias parcelas. Aquí, el alto coste del trabajo se debía al bajo valor del trabajo, entendiendo el valor del trabajo como el valor de las mercancías necesarias para mantenerlo y reproducirlo. A medida que los agricultores capitalistas usaron el poder alcanzado con la entrada del capital estadounidense y por las aperturas en los mercados extranjeros, que comenzaron hacia el año 1900, pudieron expandirse y apropiarse enérgicamente de las tierras de los campesinos. Estaban motivados por el deseo de tener más hectáreas para sus cultivos y por la necesidad de reducir las posesiones de los campesinos, de manera que estos se vieran obligados a transformarse en trabajadores asalariados —semiproletarios—, que obtenían parte de lo necesario para su subsistencia de sus propios cultivos y, en algunos casos, usaban sus salarios como remesas para sostener la agricultura campesina.

Este tipo de articulación entre los dos modos de producción es parte de un contexto determinante más amplio de subdesarrollo neocolonial: específicamente, la pequeñez del mercado local y una subdesarrollada división del trabajo. Este rasgo estructural de las economías periféricas, cuyos mercados se encuentran en los centros de los sistemas capitalistas del mundo, significa que la preocupación por el creciente poder adquisitivo de los trabajadores es algo secundario para el impulso de expansión ilimitada de la producción. Por lo tanto, reducir el valor del trabajo y del poder adquisitivo o mantenerlo a un nivel bajo implica menos problemas de los que se presentarían en las economías capitalistas desarrolladas. La semiproletarización del campesinado, al contrario que la proletarización completa, está en armonía con dicha estructura. Más aún, este mismo rasgo estructural excluye las condiciones necesarias para sostener un proletariado «puro» (especialmente en el campo), esto es, una clase de gente que no tiene otro apoyo que su fuerza de trabajo, y que está obligada a intercambiar en el mercado de los salarios. La subordinación del campesino al trabajo asalariado es, por eso, necesaria, tanto para los capitalistas como para los trabajadores asalariados a quienes un salario capitalista difícilmente les alcanza para sobrevivir.

Este momento de la historia social y esta realidad de la estructura social deben asimilarse firmemente, caso de que deseemos apreciar la naturaleza moral y la importancia social de los sentimientos que

subyacen en la existencia del trabajador campesino: una historia de cercamientos, alambres de púas, caña de azúcar y hambre; el componente importante de la estructura social es el trabajador, que se halla entre dos épocas y en dos mundos a la vez: el proletario y el campesino. Es demasiado fácil idealizar el margen de independencia precaria que embota la acción completa de las fuerzas del mercado sobre el campesino. Sin embargo, según nos recuerda Raymond Williams, debemos estar atentos a este tipo de espacios que pueden permitirnos cierta distancia crítica respecto de la economía salarial siempre dominante (Williams, 1973: 107). La experiencia conocida de generaciones de lucha contra las apropiaciones de tierra está relacionada con la experiencia cotidiana, en los campos y en los bosques, de dos formas de vida enteramente distintas; este patrón histórico y el contraste que se vive en el marco de dos modos de producción antitéticos impiden el desarrollo de una clase obrera capitalista, «la que por educación, tradición, hábitos, considera las condiciones de ese modo de producción como leyes de la Naturaleza evidentes en sí mismas» (Marx, 1967, 1: 737).

Capítulo 5

El diablo y la cosmogénesis del capitalismo

De todas las tareas que es posible realizar en la región, el trabajo asalariado está considerado como la más ardua y la menos deseable, aun cuando el pago diario es alto. Es sobre todo la *humillación*, el autoritarismo vejatorio lo que agita a los trabajadores, mientras que los grandes terratenientes y sus capataces se quejan de la intransigencia de los trabajadores y temen sus esporádicos brotes de violencia.

La gente de clase baja siente, de alguna manera, que el trabajo se ha transformado en algo que no tiene que ver con la vida. «En la costa tenemos comida pero no tenemos dinero», se quejan los trabajadores inmigrantes de la costa del Pacífico. «Aquí tenemos dinero pero no tenemos comida». Los lugareños comparan el trabajo en la esfera del campesino, golpeada por la pobreza, con el de las plantaciones, diciendo: «Es mejor estar gordo y no tener dinero, que tener dinero y ser viejo y esquelético». Ellos dicen que pueden ver cómo el trabajo en la plantación hace que la gente adelgace y envejezca prematuramente, lo que no sucede ni con la ocupación peor remunerada de un campesino. Hacen un fetiche de la caña de azúcar, describiéndola como una planta que a uno lo seca, se lo come.

En 1972 la gente, por iniciativa propia, organizó ocupaciones de plantaciones y grandes fincas. Un periódico, que preparó un grupo de personas que combinaban el trabajo en las plantaciones con el trabajo en las parcelas campesinas, decía lo que sigue:

> Nosotros los campesinos rechazamos la caña de azúcar porque es la materia prima de la esclavitud del pueblo campesino. Nosotros, los campesinos, estamos bien dispuestos a cambiar la caña de azúcar por cultivos

que podamos comer aquí, como el plátano, el cacao, el café, el arroz, las papas y el maíz. La caña de azúcar solo ayuda a que los ricos y el gobierno compren más y más tractores para darse lujos ellos y sus familias. ¡Campesinos! ¡La caña de azúcar nos degenera; nos transforma en bestias y nos mata! Si no tenemos tierra no podemos contemplar el futuro bienestar de nuestros hijos y de nuestras familias. Sin tierra no puede haber salud, ni cultura, ni educación, ni seguridad para nosotros, los campesinos marginales. En todos estos distritos, uno encuentra que las parcelas de la mayoría de los campesinos están amenazadas por el terrible Monstruo Verde, que es la Gran Caña, el Dios de los terratenientes. Rechazamos enérgicamente el cultivo de la caña de azúcar, por las siguientes razones:

- La mala fe que muestran estos patrones cuando inundan nuestras parcelas con el agua que usan para su caña.

-¡Y más aún! La fumigación que hace daño a los cultivos de los campesinos, dejándonos en la miseria más tremenda, lo que prepara el terreno para que envíen a su gente a comprarnos la tierra.

- Los terratenientes nos quitan la tierra con este propósito. Todavía existen ancianos nacidos a principios de siglo, que pueden narrarnos en persona la historia imperialista de estos *señores* terratenientes. Las posesiones de nuestros antepasados se concentran hoy en grandes *latifundios* y reducen al recién nacido a la peor miseria.

El diablo y el trabajo proletario

Según una creencia ampliamente difundida entre los campesinos de esta región, los trabajadores varones de las plantaciones hacen a veces pactos secretos con el diablo con el fin de incrementar la productividad y, por lo tanto, sus jornales. Además, se cree que el individuo que hace el pacto morirá prematuramente y con grandes sufrimientos. Mientras viva, no será más que un títere en manos del diablo, y el dinero obtenido de dicho pacto resultará estéril. No puede servir como capital productivo, sino que se lo debe gastar inmediatamente en artículos que se consideran lujosos, tales como ropas finas, licor, mantequilla y demás. Invertir este dinero para que produzca más dinero —o sea usarlo como capital— es llamar a la ruina. Si uno compra o renta algo de tierra, esta no producirá. Si uno compra un lechón para engordarlo o venderlo, el animal enfermará y morirá. Además, se dice que la caña de azúcar cortada así, ya no vuelve a crecer. La raíz morirá y la tierra de la plantación dejará de producir hasta que se le haga un exorcismo, se vuelva a arar

y se plante de nuevo. Algunas personas dicen que si el dinero que se obtiene con la ayuda del diablo no sirve para comprar las mercaderías que ya mencionamos, se debe compartir con los amigos, que lo pueden usar como dinero común y corriente.

Se supone que el pacto se lleva a cabo en el secreto más absoluto, individualmente, y con la ayuda de un brujo. Se prepara una figurita antropomórfica, a la que llaman *muñeco*, usualmente con harina, y se hacen conjuros. Entonces el trabajador varón esconde la figurita en un lugar estratégico, en su lugar de trabajo. Si es un cortador de caña, por ejemplo, la pone en el lugar más alejado de las hileras de caña que tiene que cortar, y va trabajando en dirección a ella, y a menudo canta mientras va cortando su ringlera. A veces, justo antes de comenzar su trabajo, se dice una oración especial. Otro aspecto de la creencia es que el hombre que trabaja con el muñeco no necesita trabajar más duro que los demás compañeros.

Muchos capataces y hasta administradores creen en el uso del muñeco; tienen miedo, y si sospechan de alguien lo despiden inmediatamente. Cuando esto ocurre, se cuenta, el trabajador no opone resistencia. Todos los capataces se mantienen ojo avizor y desconfían mucho de todo aquel que produzca más de lo habitual. Algunas personas notan que a los industriales de la agricultura no les gusta que los trabajadores hagan más allá de una pequeña cantidad prefijada. La sensibilidad de todos los involucrados puede ser aguda y la creencia afecta la actividad diaria de diversas maneras. Los trabajadores de las plantaciones hacen bromas a aquel miembro de la cuadrilla que aventaja a los demás, diciéndole: «¡Cómo te viniste hoy con los muñecos!» De paso, hay que tener en cuenta que esta creencia no es solo de los más ignorantes y crédulos: los trabajadores campesinos militantes, líderes de modernos grupos políticos, también creen en estos contratos con el diablo.

Como las historias y los relatos sobre los pactos con el diablo se cuentan con mucha circunspección y en un estilo narrativo que habla de tales contratos como actividades de terceras personas, un observador cultural de fuera, como un etnógrafo, no puede tener la certeza de que dichos contratos realmente se efectúen o si solamente se cree que ocurren. Para mis propósitos eso no importa, porque lo que me interesa es la creencia colectiva. Se puede afirmar, sin embargo, que los contratos con el diablo se llevan a cabo, aunque sospecho que no

con tanta frecuencia como la gente cree. Conozco bastante bien a dos curanderos que se ocupan de arreglar esos contratos, y uno de mis mejores amigos me contó la siguiente historia referente a su primo, de veintidós años de edad, quien hacía no mucho había hecho un pacto con el diablo. No tengo dudas sobre la autenticidad de esta historia. Este primo era oriundo de la costa del Pacífico, y siendo un joven muchacho llegó a la plantación del pueblo de Puerto Tejada; durante su adolescencia trabajó intermitentemente en las plantaciones y también visitó algunas veces a su padre, en la costa del Pacífico, donde adquirió conocimientos de magia. Cada vez le disgustaba más el trabajo en las plantaciones, por lo que decidió hacer un pacto con el diablo. Para acrecentar su ya considerable acervo cultural sobre la magia, compró varios libros sobre el tema en el mercado local y los estudió. Un día se fue a un campo de caña de azúcar y le arrancó a un gato negro su corazón palpitante, sobre el cual recitó una *oración*. Apenas lo hubo hecho, se desencadenó un viento tremendo que rugió por toda la plantación. Aterrorizado, huyó. «Lo hizo para venderle su alma al diablo, para poder tener dinero sin trabajar», dijo mi informante.

Modos de interpretación

¿Cuál es, pues, el significado de todo esto? Este suceso secreto, individualizado y extraño, no es más que una suposición por parte de la gente. Nadie dice haberlo visto nunca, pero casi todos tienen alguna evidencia de oídas y creen firmemente que tal cosa sucede, aunque muy de vez en cuando. Siendo un arte desde los comienzos de la historia, la magia y los rituales son una experiencia separada del resto de la vida, con el propósito de poder ejercer su poder sobre ella. Al igual que las circunstancias del nacimiento y la muerte, la situación del trabajo, según la presenta el supuesto pacto con el diablo por parte del proletariado, es una de aquellas situaciones a las que puede aferrarse una sociedad para expresar su carácter.

Debemos ver así la creencia en el diablo no como una obsesión o como una norma que guía ineluctable y directamente las actividades de todos los días, sino más bien como una imagen que ilumina la autoconciencia de una cultura acerca de la amenaza planteada contra su integridad. Una imagen de este tipo no se puede ensamblar como

una rueda dentada en un «lugar» estructural-funcional de la sociedad. Antes bien, la creencia en el contrato con el diablo de los proletarios es un tipo de «texto» en el que está inscrito el intento de una sociedad por redimir su historia, reconstituyendo la importancia del pasado en los términos de las tensiones del presente. Escribe Walter Benjamin:

> Articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. (Benjamin, 1969: 255)

En el caso del pacto con el diablo en los cañaverales, esta tradición de peligro explota al Anticristo para redimir el modo de producción de los valores de uso y para arrebatarlo de la alienación de los medios a partir de los fines del capitalismo.

Nuestra lectura del texto que nos fue ofrecido en la forma del supuesto contrato con el diablo realizado por los proletarios varones, se concentra en el concepto cultural de cosmogonía y en el sentido que crea este concepto cuando se confronta con la transformación radical del modo de producción de la sociedad.

Consideremos en primer lugar las situaciones en que se supone que dicho contrato no tiene lugar: cuando los campesinos trabajan sus propias parcelas o las de otros campesinos por un jornal; en el caso de las mujeres, aun cuando realizan un trabajo proletario; en el de los vendedores en el mercado; y en el caso de inmigrantes de la costa del Pacífico que regresan a su hogar y a la economía no mercantil de autosubsistencia relativa en la costa.

La costa

Los muñecos son un objeto típico de la magia de la costa colombiana del Pacífico, de donde provienen muchos inmigrantes que trabajan en el valle. Pero no se los usa como se supone que lo hacen en las

plantaciones del valle. La gente los emplea, por el contrario, en ritos de curación, como una protección contra los robos y contra la brujería. No se los usa para ganar dinero sino para aliviar las desgracias y como protección. En realidad, el lucro es lo que lleva a la enfermedad y a la desgracia. Como dijo un antropólogo que describía la cultura negra de la costa, «la ética resultante es la antítesis del triunfo» (Pavy, 1967: 279), entendiéndose el «éxito» como un logro mercantil.

En la costa, los negros a veces ayudan a los chamanes indios, y parece que los indígenas han absorbido también algo de la magia africana. S. Henry Wassén afirma haber identificado rasgos africanos en el equipo que utilizan los chamanes de los indios chocó, especialmente en lo que se refiere a las figuritas para realizar curaciones (Wassén, 1940: 75-76). Las figuritas ofrecen un testimonio poderoso de la plasticidad de la tradición y del poder mágico de la influencia extranjera, porque además de los muñecos con rasgos africanos, hay muñecos tallados en forma de europeos del periodo colonial, lo mismo que otros, influidos por iconos de santos católicos. Es probable que los muñecos a los que nos referimos, utilizados para que los proletarios del Valle del Cauca hagan su contrato con el diablo, sean descendientes o transformaciones de estas mismas figuritas, que corporizan los espíritus tutelares del chamán. Corresponde destacar que en el área cultural general que rodeaba al Valle del Cauca, en el momento en que se introdujeron los esclavos africanos, el uso de dichas figuritas era cosa común. Además, Nils M. Holmer y Wassén notaron su amplia distribución entre las culturas indígenas, por todo el norte de América del Sur, desde la costa del Pacífico hasta el Atlántico (1953: 84-90), y Gerardo Reichel-Dolmatoff afirma que los indios chocó, que habitan en la mitad norte de la costa colombiana del Pacífico, habitaron anteriormente en muchas regiones tierra adentro, y que aún hoy sobreviven algunos grupos reducidos, al este del río Cauca (1961: 230).

Apoyándose en el trabajo pionero de Holmer y Wassén, Reichel-Dolmatoff describe el uso de muñecos por parte de los chamanes indios chocó y cuna. Los muñecos, hechos de madera o yeso y con forma humana, o menos comúnmente de animales (a menudo distorsionados), juegan un papel fundamental en las curaciones al exorcizar los espíritus animales o la influencia de un chamán vengativo que robara el alma de un paciente. Entre los indios chocó más aculturados, se cree que casi todos los espíritus que provocan enfermedades son espíritus de los muertos

y los indígenas que están influidos por las misiones los consideran como espíritus del diablo (Reichel-Dolmatoff, 1961: 229-241, 494).

Reichel-Dolmatoff no está de acuerdo con los antropólogos que atribuyen una función de fertilidad al uso de estos muñecos. En su opinión, su empleo durante el embarazo no es para aumentar la fertilidad o para inducir mágicamente la reproducción. Antes bien, estos resultan críticos en la regulación ritual del proceso, con el fin de evitar malformaciones durante la reproducción. La canción y el rito de los cuna para las curaciones, empleados para aliviar la obstrucción de los nacimientos, publicada por Holmer y Wassén (1953) y que Claude Lévi-Strauss hizo famosa en su ensayo *La eficacia simbólica*, apoya totalmente este planteamiento. Así, hasta donde existe un parecido, debemos estar atentos a que el uso de los muñecos en las plantaciones del Valle del Cauca no se explica fundamentalmente como un deseo de incrementar las ganancias; lo que se juega es la regulación de un proceso peligroso.

Esto eleva la importancia de la analogía entre producción y reproducción. En las economías de valores de uso, la producción es a menudo metáfora de la reproducción, y ambas esferas se entienden o expresan en los mismos conceptos ontogénicos. Aristóteles y los escolásticos extendían constantemente los conceptos de reproducción biológica a las esferas de la reproducción material, intercambio e intercambio monetario. Como estos filósofos, las clases bajas del sur del Valle del Cauca observan que las metáforas y los símbolos de una esfera pertenecen automáticamente a la otra: por ejemplo, la creciente producción dentro de las incipientes relaciones capitalistas de producción provocan la esterilidad de la naturaleza y la falta de poder reproductivo en los salarios ganados. Lo que es más interesante en el lenguaje cotidiano de la economía capitalista madura también se utilizan metáforas biológicas (el «crecimiento» del capital, las fábricas que son llamadas «plantas» y así sucesivamente), aun cuando estas metáforas exaltan el capital dotándolo de fertilidad.

Los campesinos locales

Es esencial tener en cuenta que no se cree que el campesinado local haga pactos con el diablo para aumentar la productividad de sus parcelas. Esto está preordenado por la lógica de la creencia. Como señalan los campesinos, tal práctica solo causaría una derrota, porque el dinero

ganado de esta forma no se puede reinvertir en equipos o tierra y porque el contrato vuelve estéril la tierra. A pesar de la pobreza que los aflige cruelmente, y a pesar de su deseo de mayores ingresos, se dice que los campesinos propietarios no realizan, por lo tanto, contratos con el diablo. Se cree que los hacen solo cuando están comprometidos en el trabajo proletario moderno en las grandes fincas capitalistas. Incluso aquellas personas que trabajan por un jornal para otros campesinos, no están considerados entre los que hacen este tipo de contratos.

Supuestamente, la única magia empleada en relación con las parcelas de los campesinos es la magia blanca, relacionada con las almas de los muertos virtuosos y los santos católicos, y esa magia se dirige a proteger la parcela contra robos y contra influencias místicas malignas. No se recurre a ella para aumentar la producción. Por ejemplo, un rito garantiza que cuando un ladrón entra en un terreno, se quedará dormido hasta que lo encuentre el dueño. En otro rito, el dueño deja una piedra de afilar, un machete y una cubeta de agua, y el ladrón se ve compelido a afilar la herramienta y a ponerse a trabajar hasta que es aprehendido. En otro rito más, el dueño puede tener una serpiente —una serpiente fantástica y aterradora que solo el ladrón puede ver— para evitar las intrusiones y los robos.

Las mujeres

Se cree generalmente que las mujeres que trabajan en las plantaciones por un jornal no hacen pactos con el diablo. Una vez más, esto sigue la lógica de la creencia, porque las mujeres son las principales (si no las únicas) encargadas del hogar en general y de los hijos en particular. Como aquellas pertenecientes a la categoría aristoteliana de la «economía del hogar» (*oeconomía*), se entiende que están involucradas en una empresa productiva cuyo objetivo no es la pura ganancia. «En la administración de la economía del hogar, las personas son más importantes que la propiedad material y sus cualidades tienen más peso que el de las mercaderías que representan su fortuna» (Aristóteles, 1962: 50-51). Como el dinero obtenido de las plantaciones a través de contratos con el diablo induce a la esterilidad y destruye el crecimiento, uno obviamente no lo puede usar para criar a los hijos.

Se dice que las mujeres están muy implicadas en la magia porque emplean la brujería contra las amantes de sus consortes y, con menos frecuencia, contra los mismos consortes infieles. En la mayoría de dichos casos, la brujería tiene lugar cuando una de las mujeres involucradas está embarazada o dando a luz. Esta brujería redentora está dirigida al proceso de reproducción y no a la producción material, como ocurre en el contrato con el diablo que realizan los proletarios varones. Cuando un hombre se ve directamente afligido por esta magia del amor, se transforma en un tonto-enfermo de amor, atado para siempre a la mujer que le hizo el hechizo.

Lo que sigue es un ejemplo de este rito secreto cuyo objetivo es «atar» a un amante desleal, el cual, como sucede tan a menudo, comienza a fallar a la hora de aportar el sustento de sus hijos. La mujer consigue un cigarro, una vela completa, cuatro fósforos y un cabo de otra vela. El ritual es más eficaz si el cigarro y la vela entera se compran con el dinero del esposo infiel y si los demás objetos se compran con dinero que presta alguien ostensiblemente perverso; tres de los fósforos se usan a la vez para encender el cigarro; cuando la mujer lo comienza a fumar, la vela entera se corta por la mitad; cuando ya ha fumado la mitad del cigarro, enciende el cabo de la vela y luego la mitad de la otra; entonces tiene que fumar lo que queda del cigarro a la mayor velocidad posible, emitiendo grandes nubes de humo sobre las velas y concentrándose profundamente en el hombre en cuestión, cuyo nombre era Catalino. Cuando la ceniza caía, ella la pisaba, cantando: «*Catalino, hijeputa, Catalino, hijeputa, Catalino, hijeputa*». Algunas variantes de este procedimiento incluyen dar la vuelta al cigarro de manera que el extremo encendido quede adentro de la boca mientras se echan bocanadas, usar cuatro cigarros pero fumar solamente dos, arrojados al aire para que hagan una voltereta y cantar «*Venite hijeputa, venite hijeputa; párete hijeputa; párete hijeputa*».

Si bien una parte del simbolismo es oscuro, buena parte del mismo es obvio. La magia contagiosa está presente en la compra de los objetos con el dinero del hombre que se quiere hechizar, y también con el dinero de alguien notoriamente malo. Detrás del principio de la magia contagiosa, se saca en limpio que en ciertas situaciones, el intercambio de bienes y dinero implica una noción que corporeiza y transmite la esencia espiritual de una persona. La inversión y el hecho de cortar por la mitad los objetos rituales también responde a leyes de la magia

simpática, cuyo objetivo es invertir la situación social en la que están inmersos la mujer y el hombre. La vela y el cigarro, ambos encendidos, simbolizan presumiblemente la potencia sexual del hombre. La vela se corta por la mitad y se aplasta la ceniza simiente que cae del cigarro encendido, lo que simbólicamente destruye su potencia y simiente con otras mujeres. Al mismo tiempo el rezo lo maldice en términos claros, y exige su regreso. La magia no tiene cómo aumentar las ganancias. El rito está dirigido a destruir la potencia del hombre que va más allá de su compañera en la reproducción y en dicho momento pasa a relacionarse con la inversión de capital que busca simplemente la ganancia. Este hombre puede y debe quedarse dentro de los límites de la oeconomia para mantener a su esposa e hijos, y para que no incurra en multiplicaciones irresponsables. El sistema de intercambio entre un hombre, una mujer y sus hijos, se ve amenazado si el hombre se embarca en un sistema distinto de intercambio, basado en las ganancias o provechos sin fin. La fe en el rito mágico es una manifestación de la virtud del antiguo sistema y de la falta de legitimidad del nuevo.

La cosmogonía

Si el éxito económico se considera peligroso en la costa, y si la envidia canalizada por la brujería es exuberante no solo allí sino también en la zona de las plantaciones como un medio para coartar dicho éxito, entonces el recordatorio de Tawney de la revolución moral que está detrás del nacimiento del capitalismo pasa a ser sumamente oportuno. «La vida de los negocios, que una vez se consideraran peligrosos para el alma», escribe, «adquiere una nueva santidad». Lo que es importante, dice, «es el cambio de las normas morales que convirtieron una flaqueza natural en un adorno del espíritu, canonizándola como los hábitos virtuosos económicos que en épocas más tempranas se habían denunciado como vicios» (Tawney, 1958: 2-3).

El punto está claramente establecido. Se está produciendo un holocausto moral en el alma de una sociedad que sufre la transición de un orden precapitalista a uno capitalista. Y en esta transición deben forjarse de nuevo el código moral y la forma de ver el mundo. A medida que la nueva forma de la sociedad lucha por imponerse a la anterior, a medida que las clases gobernantes intentan sujetar los

principios rectores a una nueva tradición, la cosmogonía preexistente de los trabajadores se transforma en un frente de resistencia crítico, de mediación o de ambos.

La cosmogonía tiene que ver con las bases fundamentales de la creación: el cambio, y el comienzo y fin de la existencia. Según nos recuerda Mircea Eliade, se los puede encontrar en la forma de un recuerdo viviente, en los mitos del origen y la salvación. Estos pueden tomar una miríada de formas, grandes y pequeñas, tales como la celebración del Año Nuevo, cuando el mundo simbólicamente se vuelve a crear, la coronación de un nuevo rey o reina, la ceremonia del matrimonio, o las formalidades de la guerra y la paz. Los mitos se aplican también a cuestiones más cotidianas: salvar una cosecha en peligro o curar a los enfermos. Eliade destaca que la profunda importancia de estos ritos radica en que «para hacer algo bien, o para *rehacer* una entidad viviente amenazada por la enfermedad, es necesario primero volver *ad origenem*, para luego repetir la cosmogonía» (Eliade, 1971: 157).

Al referirse a la cultura del Valle del Cauca, hay que recordar la advertencia de Evans-Pritchard contra el hecho de asimilar el llamado *pensamiento* primitivo al dominio del moderno misticismo occidental. En la mayor parte de la vida primitiva y campesina cotidiana, los poderes sobrenaturales no se atribuyen ni a personas ni a cosas, y las suposiciones místicas y las conexiones supuestas no son producto de la mente sino de un rito y de representaciones colectivas heredadas de generación en generación como una *cultura*. Sobre todo, «no debemos dejarnos confundir por Lévy-Bruhl y suponer que, al introducir causas místicas, el hombre primitivo quiere explicar efectos físicos; en todo caso está explicando su importancia humana, la importancia que tiene para él» (Evans-Pritchard, 1965: 115; 1933; 1934).

Solo con estas importantes apreciaciones podemos estar de acuerdo con el punto de vista de Eliade, según el cual la concepción ontológica primitiva es aquella en la que un objeto o acto se hacen reales únicamente en tanto y cuanto imiten o repitan un arquetipo de la creación original, y que todo aquello que carezca de este modelo ejemplar no tiene sentido y por lo tanto carece de realidad.

Aun así, lo que tiende a repetirse mucho en la formulación de Eliade es que la imitación involucrada es simplemente una repetición pasiva

de un arquetipo. Para rectificar lo anterior, necesitamos subrayar que los ritos cosmogónicos crean activamente la realidad, y que su poder persuasivo radica precisamente en el tipo especial de conocimientos que se adquieren con la creación.

Aquí puede resultar apropiada la Nueva Ciencia de Giambattista Vico. Fue una ciencia de la historia que se formó en los albores de la magia renacentista y contra el poder creciente de doctrinas de tipo positivista. Contra el atomismo y el carácter utilitario del positivismo, donde la sociedad se entiende por medio de una racionalidad instrumental que utiliza la epistemología de las ciencias físicas, que despliega la lógica de la escasez y maximiza los esfuerzos, Vico vio al hombre como un ser colectivo, como el conjunto de las relaciones sociales. La gente actúa como lo hace porque son miembros de la sociedad y su sentido de esta relación es tan básico como lo son sus necesidades materiales. Su experiencia de la vida diaria, sus modos de expresión, su sentido de propósito, sus temores y esperanzas, todos estos aspectos importantes de la experiencia humana, caen fuera de la red acunada por la ciencia natural. Como los *magi* del Renacimiento, Vico consideró al hombre como el creador de sí mismo y del mundo social. Como los escolásticos, Vico fue de la opinión que uno solo conoce realmente lo que ha creado y que conocer algo es de alguna manera importante, serlo, estar unido a ello. Esto se equipara con la adquisición del poder del mago sobre el objeto cuando entra en el mismo, adquiriendo la unidad de experiencia que es idéntica a la creación (Berlin, 1977: 14). Fue Dios quien creó la naturaleza, y nuestro conocimiento de ella siempre será «externo», un juego en la superficie de las cosas. Pero lo que si podríamos conocer desde «dentro» es la historia y la sociedad, puesto que nosotros las hemos creado. He aquí lo que nos dice Vico:

> En la noche de las oscuridades espesas que envuelven a las primeras antigüedades, tan lejanas de nosotros, brilla la llama eterna e imperecedera de una verdad que está más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad ciertamente ha sido hecho por los hombres y por lo tanto sus principios deben encontrarse en la modificación de nuestra propia mente humana. Todo aquel que reflexione sobre este no puede sino maravillarse de que los filósofos hayan dedicado todas sus energías al estudio del mundo de la naturaleza, el cual, al haber sido hecho por Dios, Él solo conoce, y que hayan dejado de lado el estudio del mundo

> de las naciones o mundo civil, que al haberlo hecho los hombres, lo podrían llegar a conocer. (Vico, 1970: 52-53)

Ahora, a más de dos siglos de distancia, no es la falta de atención para el mundo civil por parte de los filósofos naturales lo que nos debería maravillar; deberíamos maravillarnos, en cambio, por el hundimiento en la comprensión del mundo civil, causado por los cánones del conocimiento utilizados en las ciencias físicas, de manera que, por ejemplo, la relación de explotación entre los capitalistas y los trabajadores resurge en las categorías de capital y tiempo de trabajo, o simplemente de capital. Como recalcara Weber, esta manera de ver la sociedad a través de los ojos de la «racionalidad formal» coincidió con el surgimiento del capitalismo y con su propia forma, según la cual la causa producía su efecto dentro de un juego autosuficiente de significado: el mercado capitalista, la separación de los negocios de la economía del hogar, la contabilidad racional y, sobre todo, la organización y explotación capitalista del «trabajo libre». La proletarización nos introduce a un nuevo orden de la naturaleza: «Un cosmos inmenso en el que nace el individuo, y al que se le presenta, al menos como individuo, en la forma de un orden de cosas inalterable en el que debe vivir» (Weber, 1958: 54).

La creación, la vida y la muerte, el crecimiento, la producción y la reproducción: estos son los temas de los que se ocupa la cosmogonía. También son los procesos supremos en los ritos de curación, en la brujería, y en el supuesto contrato con el diablo de los proletarios del Valle del Cauca, donde los campesinos están siendo proletarizados. Sin embargo, este nuevo cosmos todavía está en proceso de formación. En este proceso, las clases bajas son seres que están en los umbrales; ni son campesinos, ni son enteramente proletarios. Al igual que los personajes de los umbrales en los ritos de transición que Victor Turner (1967: 93-112) hizo famosos, su condición es de contradicción y ambigüedad, porque la simbolización extraña de la muerte y el nacimiento es primordial; símbolos que son isomórficos con el estrato histórico de los campesinos proletarizados. Como seres liminales —ni son, ni tampoco llegarán a ser—, la posición de estos mitad campesinos mitad proletarios es la de negar y afirmar al mismo tiempo todas las posiciones estructurales. Por lo tanto, deberíamos esperar que pongan en primer plano los contrastes notables de las estructuras que los encierran; la del

modo de vida campesino y los modos proletarios, y que el suyo sea el reino, como dice Turner, «de la posibilidad pura de la que pueden surgir configuraciones nuevas» (ibídem: 97). La creación del contrato con el diablo por parte de los proletarios es una de tales configuraciones nuevas. Para entenderlo mejor, tenemos primero que trazar los contornos generales de la cosmología local y de sus ritos cosmogónicos.

La cosmología establecida

La cosmología popular del Valle del Cauca deriva de la Iglesia católica. No importa cuánta antipatía se le tenga a la Iglesia, su impresión religiosa fue y sigue siendo firme. Es preeminente el mito cristiano de la creación y la salvación. Esto se revaloriza constantemente en los ritos de la Iglesia, de la Pascua y el bautismo, lo mismo que en los ritos populares de la muerte, las curaciones y la brujería. En verdad, este aspecto fundamental de la cosmogonía católica es repetido por más personas y con mayor intensidad en los ritos populares que en la Iglesia misma. La Caída y la trascendencia del mal, según surgen en la Resurrección, se pueden considerar las bases de los ritos de la magia popular.

La visión oficial del cosmos por parte de la Iglesia, dividida en el infierno, la tierra y el cielo, está muy modificada por la creencia en los espíritus de los antepasados y la creencia muy literal en las fuerzas del espíritu. Estos espíritus de los antepasados se conocen como ánimas o *almas*, o simplemente como *espíritus*. Si indudablemente son malos, existen en el infierno o se pasean por el aire, aunque la mayoría habita en un cierto lugar o parte especial del cielo. Cada persona tiene un espíritu, que puede abandonar el cuerpo y vagar, especialmente por la noche. Un joven amigo mío bebe agua por la noche antes de irse a dormir, para que su espíritu no sienta sed y se vaya por ahí. En el momento de la muerte, el espíritu de uno tiende a quedarse cerca o a regresar a los reinos terrenales. Los elaborados ritos funerarios para los muertos y sus aniversarios se llevan a cabo para purificar el espíritu y para lograr que obtenga y retenga su destino en el cielo. Si la persona era irremediablemente mala (como Julio Arboleda, el infame hacendado dueño de esclavos de principios del siglo XIX) su espíritu vaga sin cesar. Regresa especialmente durante la Semana Santa y entonces se le puede ver andando en su tren tirado por una mula, cerca de Villa Rica. Las *ánimas* del árbol genealógico de cada cual,

en particular la madre de uno y la madre de esta, sirven de intermediarias con Dios, fuente de la naturaleza, como dice la gente. Cuando uno está en peligro, pide ayuda a las ánimas. Este llamado se hace para evitar el peligro y no para tener buena fortuna; este último pedido se le hace casi siempre a los santos, como cuando uno compra un billete de lotería. Los santos, se dice, tienen más «respeto», pero si, por ejemplo, a uno le roban, se pide ayuda a las ánimas: su papel es redentor, son de la gente; se dice «los santos viven en la Iglesia; las *ánimas* viven con nosotros». No está claro cómo funcionan las ánimas en la magia y la brujería, pero los especialistas aventuran la opinión de que establecen algún tipo de lazo entre el espíritu del mago o hechicero, los espíritus como las ánimas o los espíritus malignos, incluyendo posiblemente al diablo, y el espíritu de la víctima.

Los ritos de muerte articulan estas ideas sobre las ánimas con el arquetipo de la muerte de Cristo. Son los ritos de mayor comunión pública y arrastran a gran cantidad de personas a la casa del difunto, especialmente la primera y la última noche (la novena). La primera noche el cuerpo está a la vista en un cajón abierto, para el que hasta las familias más pobres gastan una suma enorme y a veces incluso venden la granja de la familia. Los cantos dirigidos por las parientes mujeres duran toda la primera noche y las ocho siguientes. Las canciones derivan de la Iglesia y se centran en la muerte y ascensión de Cristo, reiterando infinitamente el drama de la salvación y la analogía entre la muerte del difunto y el paso triunfal de Cristo sobre la muerte y la vida, el sufrimiento y el mal.

Los ritos de Pascua atraen una concurrencia mucho más numerosa que cualquier otro ritual de la Iglesia. El Viernes Santo es la ocasión de muchos tabúes. Aquellos que desafían las prohibiciones de trabajar corren el riesgo de sufrir daños y de las plantas que corten puede correr sangre. Se debe evitar el río. El silencio pavoroso y sumamente extraño que cubre al pueblo se corta a la medianoche del Sábado de Gloria, cuando nuevamente se abren los bares y salones de baile en un estadillo exultante de sonidos y alegría.

En los ritos folclóricos para curar casas o familias, se ve claramente la cosmogonía restablecida. Estos ritos son la forma más común de magia. Aun cuando solo una persona de la casa ha recibido el toque del brujo, la casa entera se ve afligida como una entidad viviente o como

una pequeña comunidad. La casa no es solo la célula social de la forma económica, *oeconomia*, sino también la entidad moral apropiada para la envidia del brujo. Las personas de una casa embrujada se quejan por lo general de una o más de estas cosas: trabajan mucho y no ganan nada, les roban constantemente, o están siempre enfermas.

Hay muchos especialistas en curar casas y casi todos pueden realizar curas menores por su cuenta. También son comunes las curas profilácticas. Hasta la gente de las clases urbanas media y alta hacen curar sus casas, y para Año Nuevo, las mujeres del sur del Valle del Cauca venden grandes cantidades de las plantas aromáticas que se usan en los ritos. Las fábricas y las grandes tiendas de la ciudad también recurren a estas curas, según dicen estas mujeres.

Fue solo cuando tuve la oportunidad de ver al arzobispo de Colombia con algunos de sus obispos y muchos sacerdotes consagrando una nueva catedral en las tierras altas del occidente de Colombia, cuando me di cuenta de que el rito folclórico de curar las casas no era más que una versión en pequeña escala de la consagración de la Iglesia. (¿O podría ser que el rito de la Iglesia proviniera del folclore?) La forma de las fases de los eventos, los elementos rituales de la sal, el agua bendita y el incienso, los cánticos y, sobre todo, el exorcismo del espíritu del mal, son todos más o menos idénticos. No es raro que los indios de allí consideren a Cristo como uno de sus chamanes originales. El tema del exorcismo, agresivamente dirigido contra el diablo, los demonios y «el enemigo», para lograr la salud del cuerpo y del alma, la protección y la salvación, es particularmente fuerte. Por ejemplo, a la entrada de la catedral el arzobispo bendice la sal: «Yo te exorcizo, sal, en el nombre de nuestro Padre Jesucristo, quien dijo a sus apóstoles: "Vosotros sois la sal de la tierra", y repetido por el apóstol: "Nuestra conversación está siempre salpicada con la sal de la gracia". Está santificada para la consagración de este templo y este altar con el fin de repeler todas las tentaciones de los demonios, para así defender el cuerpo y el alma, salud, protección, y seguridad de la salvación […] Bendice esta sal para que el enemigo huya e imparte medicina saludable para beneficio del cuerpo y el alma de todo aquel que la beba. Por Cristo nuestro Padre, Amén». El agua bendita se prepara con cenizas y vino, y el arzobispo la salpica por las paredes interiores, mientras la asamblea entona el siguiente cántico: «Vayamos a la casa del Señor […] Que este templo sea santificado y consagrado en el nombre de nuestro Padre».

Mientras bendice el incienso encendido, el arzobispo canta: «Señor, bendice este incienso para que con su fragancia desaparezca todo dolor, toda enfermedad y todos los insidiosos ataques del enemigo se alejen de tu hijo a quien redimiste con su preciosa sangre. Déjalo ser libre de todas las mordidas de la serpiente infernal».

Al considerar nada más que dos de los elementos críticos involucrados en el Valle del Cauca, la sal y el agua bendita, se puede empezar a ver lo que sucede en la conversión de la religión oficial en ritos folclóricos. El ingrediente principal para embrujar una casa es la «sal». Esta consiste en una mezcla de polvo, huesos y calaveras desenterrados del cementerio, que más tarde se «planta» en las cercanías de la casa que va a ser embrujada. El agua bendita es esencial para curar la brujería. Se la obtiene del sacerdote durante la Pascua, después del bautismo, a pedido o ilícitamente. Los sacerdotes pueden bendecir el agua que les lleve cualquier persona en cualquier momento, pero se muestran reacios a hacerlo. Según sus propias palabras, tales costumbres pueden ser fetichistas. Y sin embargo se ven forzados a acceder como una manera de afianzar su poder, y al hacerlo estimulan las raíces paganas de su religión. Un adolescente, hijo de un cortador de caña, hace la siguiente lista de los usos del agua bendita.

> Se salpica en una casa donde está presente un mal espíritu como el diablo; se usa con incienso para hacer en una casa «un riego» para la buena suerte; se usa en los bautismos; se usa para bendecir a una persona que está embrujada; se usa para curar una casa salada con un hechizo; se usa para preparar medicinas, especialmente cuando una persona sufre algún embrujo; se usa en cualquier situación contra la brujería.

Las casas se pueden proteger contra la brujería «plantando» tres cruces en el frente y tres en la parte de atrás: «Uno nunca sabe por dónde va a venir la envidia, si por el frente o por detrás». Las cruces vienen de un árbol que se llama «el árbol de la cruz» por su veta en forma de cruz. Se les planta con «esencias», perfumes costosos que se compran en el mercado. Todo el rito de curación está sincronizado con los momentos críticos asociados con la muerte de Cristo. Tiene que haber nueve purificaciones, al igual que debe haber nueve noches para los ritos funerarios, y se supone que esta cifra está asociada con su muerte. «Jesús sufrió un castigo de nueve días: de jueves a domingo, más otros cinco de grandes sufrimientos». Además, las purificaciones solo deben hacerse

los viernes y los martes, o sea los días que la gente asocia con la crucifixión y la resurrección. Estos son los días más propicios para la magia y la brujería en toda América Latina (Stein, 1961: 324; Madsen, 1960: 146; La Barre, 1948: 178; Métraux, 1934: 90), y es en estos días que los brujos y las brujas no solo realizan sus actos malignos, sino que pueden discernir con más claridad las acciones llevadas a cabo en su contra. La gente de edad dice que también estos son los días preferidos para cultivar. Al mismo tiempo se les considera como «días privilegiados», porque en ellos «los santos y los planetas brindan gran beneficencia a las familias que creen en esto». Además, las horas más propicias para las curaciones que son el mediodía y las tres de la tarde son supuestamente las horas críticas del drama de Cristo en la cruz.

Al adivinar que la casa o la persona sufren un hechizo, el curandero prepara medicinas e incienso. Las medicinas, conocidas como el *riego*, contienen muchos ingredientes y varían según el practicante. Las plantas aromáticas son de uso común, las siete variedades de *albahaca*, la hierba luisa y a veces el alucinógeno *datura*. La verbena se macera el Viernes Santo y se llama la «ceniza del Viernes Santo»; tiene la propiedad de exorcizar el mal. Eliade llama la atención sobre la idea de que la potencia de algunas medicinas se puede rastrear hasta prototipos que se descubrieron en un momento cósmico decisivo en el Monte Calvario; estas recibieron su consagración por haber curado las heridas del Redentor. Eliade cita un rezo que se le hacía a la hierba luisa a comienzos del siglo XVII en Inglaterra. «Santificada seas tú, hierba luisa, por crecer en el suelo. Puesto que en el Monte Calvario, se te encontró por primera vez. Tú curaste a nuestro Salvador Jesucristo, y restañaste su herida sangrante. En el nombre del [Padre, del Hijo y del Espíritu Santo], te tomo del suelo» (Eliade, 1959: 30). Se agrega agua bendita y nueve gotas de un desinfectante fuerte, junto con nueve gotas de quéreme, un perfume muy raro y de alguna forma mítico, del que se dice que atrae a los miembros del sexo opuesto. También se le puede mezclar azúcar, jugo de limón y mejoral (o aspirina). Se hace un rezo (conjuro) a la mezcla, tomado usualmente de viejos libros de magia, junto con una estrofa como la que sigue, referida a las plantas: «A ti a quien Dios dejó y la Virgen bendijo, por los siglos de los siglos, Amén». Un practicante comenta: «Las plantas tienen grandes virtudes. Tienen espíritu. Reproducen las semillas y se reproducen ellas mismas. Por esto es que tienen virtud. Producen aroma. Esta es una parte

importante de su poder». Algunos de los conjuros típicos son los del libro *Los más raros secretos de la magia y los celebrados exorcismos de Salomón*. Un curandero amigo me dijo: «Salomón es un gran mago que nació en los comienzos del mundo».

Seguido por un séquito de miembros de la familia, el curandero exorciza la casa, salpicando medicinas en las paredes y el suelo, a menudo siguiendo la forma de la cruz, y teniendo especial cuidado con las puertas, las ventanas y las camas. Primero, la casa se purifica, de adentro hacia afuera, y después de afuera hacia adentro. La casa después no se puede limpiar durante tres días, «hasta que la medicina penetre». El incienso comprado en la farmacia se quema y distribuye de la misma manera; simultáneamente, el curandero entona cánticos referidos a la creación, la muerte y la resurrección de Cristo y se repite el siguiente refrán: «Vete Mal, entra Bondad, así entró Jesucristo en la casa de Jerusalén». Otro cántico dice así: «Casa de Jerusalén en que entró Jesús, le pido a nuestro Señor, vete Mal y entra Bondad, porque así entró Jesús triunfante en la casa santificada de Jerusalén, con estas plantas que el mismo Dios nos dio, y la Virgen bendijo. Dios ayuda mi intercesión, porque Dios es para todos sus hijos y por todos los siglos».

Usualmente el curandero tiene una botella con otras medicinas, que bebe con los miembros de la familia. El jefe de familia trae brandy, que se agrega a una mezcla que contiene muchos de los ingredientes que se usan en el riego, además de otras plantas que a veces incluyen chondur, una raíz aromática obtenida de los herbolarios y magos putumayos que van de paso, en cuyos ritos de curación tiene una importancia capital. El puesto más grande de hierbas del mercado local de esta región predominantemente negra está manejado por un indio putumayo, y en la jerarquía existente de curanderos, los indios putumayos están la cima. No solamente los curanderos negros de la localidad obtienen plantas y encantamientos de estos indios, sino que muchos de ellos fueron curados y por lo tanto educados y santificados por los indios, cuyos ritos imitan así parcialmente. Tanto negros como blancos atribuyen grandes poderes mágicos a estos indios de fuera, porque los ven como primitivos, ligados al mundo natural y a la creación de las primeras cosas. La tradición local puede también asociar a estos indios con la magia del Renacimiento y con el misticismo de la Antigüedad mediterránea de la Cábala.

Por medio de estas y otras conexiones diversas, la cosmología local, según está establecida en los ritos de la cosmogonía, recrea la historia de la Conquista europea en la que blancos, negros e indios forjaron una religión popular a partir del cristianismo y el paganismo. Desde sus inicios, esta religión sostuvo creencias que atribuía poderes mágicos a los distintos grupos étnicos y clases sociales, de acuerdo con el papel que jugaron en la Conquista y en la sociedad de ahí en adelante. Tomada como un todo, esta religión popular es un complejo dinámico de representaciones colectivas, dinámico porque refleja el juego dialéctico de atribución y contraatribución que se imponen entre sí los distintos grupos y clases. Así, en esta dialéctica de los conquistadores, que trasciende su conquista, la importancia social de la desigualdad y el mal está mediada por la inmersión en el paganismo del mito de la salvación de los conquistadores.

La incredulidad y la sociología del mal

Los pueblos en donde existe la agroindustria de la caña de azúcar son notorios por la cantidad de brujería que, se dice, existe en su seno. Por esta razón, los curanderos en todas partes se refieren a estos centros como «pocilgas», ya que a la brujería se le llama comúnmente *porquería*. La brujería (y su duración) elimina las desigualdades en esta sociedad de asalariados inseguros, donde la competencia aguijonea al individualismo y al comunalismo a enfrentarse entre sí.

El motivo citado más comúnmente para la brujería es la envidia. La gente teme al veneno de la brujería cuando sienten que tienen más cosas buenas que los demás. La brujería es el mal, pero puede ser el mal menor cuando está dirigida contra el mal mayor de la explotación, la incapacidad de corresponder y el hecho de amasar ganancias mal obtenidas. Aquellos que están en mejor situación temen constantemente a las brujerías y toman medidas de tipo mágico para impedir su penetración. Y razón no les falta. Un íntimo amigo mío me contó cómo su madre, desesperadamente pobre, y sus tres hijos, fueron echados por un terrateniente por no pagar la renta; furiosa, ella se vengó embrujando la casa. Desde ese momento nadie se atrevió a vivir en ella. Otro caso es el de un amigo mío y su compañero de trabajo, que intentaron sobornar a uno de los capataces para que registrara más cantidad de trabajo del que

habían hecho. El capataz se negó, y ellos recurrieron a un mago indio para disponer de él por medio de la brujería.

Si bien pueden verse presagios oscuros de lucha de clases en esta brujería cargada de envidia, no todos los hechizos son realizados por los pobres contra los que están en mejor posición; la brujería tampoco está dirigida contra la verdadera clase gobernante, esto es, los dueños de las plantaciones o los jefes del gobierno, por ejemplo. La gente da dos razones para la ausencia de brujerías contra la clase gobernante, tan temida y odiada. Primero, los gobernantes no creen en brujerías. Segundo, aunque creyeran, podrían contratar a magos mejores porque su fortuna se lo permitiría. Estos son argumentos interesantes, porque en algunas áreas del suroeste de Colombia que tienen un menor desarrollo capitalista, como por ejemplo las áreas de *haciendas* en las montañas, los hacendados creen de hecho que buena parte de sus desgracias se las deben a las brujerías de sus peones. Estos hacendados combaten las brujerías realizando costosas peregrinaciones a los lugares en los que habitan los chamanes indios, cuyas tarifas o lejanía los ponen fuera del alcance de los peones (quienes, no obstante, persisten en su forma mística de guerra de clases). Esto no ocurre en las zonas de la agroindustria; saco, por lo tanto, en conclusión que la más crítica de las dos razones mencionadas es la que más recalca la gente: los dueños de la agroindustria no creen en este tipo de brujería.

Esto indica que la gente que cree en brujerías reconoce que el poder del brujo depende de la existencia de una cultura compartida, por medio de la cual la brujería normal logra sus objetivos. Al ser conscientes de la incredulidad, y por ende de la inmunidad de sus gobernantes, la clase trabajadora de las plantaciones conoce y discrimina los cambios en las culturas de las clases, en la medida en que tales culturas cambian según las transformaciones de los modos de producción (de la producción en una hacienda a la agroindustria).

En los pactos con el diablo realizados por los proletarios, los dueños de las plantaciones no son el blanco ni se busca afligirlos, al menos no directamente. Se dice que por medio del contrato, el trabajador inserto en el modo de producción capitalista, y únicamente en este modo, se hace más productivo: más productivo en cuanto a ganancias e infecundidad. Como veremos en el capítulo 7, tal creencia es el producto lógico

de la confrontación de una filosofía basada en los valores de uso con el modo de producción capitalista. En el pacto con el diablo, la magia no está dirigida a los dueños de las plantaciones, sino al sistema socio-histórico del que forman parte. Los neófitos proletarios perdieron un enemigo de clase al que la magia podía afectar, pero están en posición de ganar un nuevo mundo al hacerse conscientes de su descreimiento.

Capítulo 6

La polución, la contradicción y la salvación

En el idioma de la brujería hay dos imágenes seculares que materializan su alma mágica: la brujería es realizada por personas y es «sucia». Aunque tienen un papel destacado los poderes invisibles, que forman una jerarquía indistinta dirigida por el diablo, el énfasis de la brujería radica en la voluntad creadora de las personas. La brujería es el *maleficio*, el mal realizado, o simple y dramáticamente es la «cosa hecha». No se la considera como destino o como un «accidente de Dios». El alma de la brujería nace en el seno envenenado por la envidia y su idea central es la suciedad.

Siguiendo la interpretación de Douglas (1966), las ideas de suciedad y polución son una reacción que protege los principios y las categorías respetadas de la contradicción. Qué es lo que se purifica en el Valle del Cauca por medio de los ritos curativos que evocan la reacción, la muerte y la salvación, o bien no está claro, o es algo contradictorio, o ambas cosas a la vez. Ver lo «sucio» como una contradicción nos permite profundizar nuestra comprensión e ir más allá de la apariencia hechizante de estas impactantes palabras clave: suciedad, envidia y diablo.

Sin embargo, antes de hacerlo, es esencial entender la importancia del concepto de «contradicción» en este contexto. Si no se entiende claramente, la iconografía del diablo y otros símbolos de la cultura popular nos estarán vedados. Aquí puede sernos útil referirnos al método de análisis de Marx. Como señala Karl Korsch, aquel que lee *El capital*, de Marx, «no tiene un solo momento para la contemplación tranquila de las realidades y las conexiones dadas inmediatamente; en todas partes, el modo de presentación marxista señala la inquietud inmanente de todas las cosas que existen». El concepto de contradicción está aquí inmerso en un método que incluye en su reconocimiento afirmativo

del estado de cosas existente, el reconocimiento simultáneo de la negación de tal estado, de su disolución inevitable (Korsch, 1971: 55-56). La sensibilidad ante la contradicción permite que nos demos cuenta del juego inestable y tenso entre los opuestos, el cual de otro modo asume el aura de cosas fijas y con significado por sí mismas. Este es el caso con las dicotomías de la Iglesia occidental, que reduce a lo más esencial el bien y el mal como esencias simbolizadas por Dios y Satanás, con una visión del mundo cuasi maniquea. El concepto de contradicción nos obliga a considerar, como un principio cardinal, que Dios y Satanás no son esencias opuestas. En todo caso representan dos operaciones de lo Divino, «la sombra y la luz del drama del mundo» (Watts, 1968: 80-81). Según la idea de Blake del matrimonio del bien y el mal, «el bien» y «el mal» están reunidos como ángel y demonio en las más hondas profundidades. El divorcio del cielo y el infierno es equivalente a la supresión de las energías de la vida por reglamentaciones sin vida, y refleja con precisión la diferencia entre la Iglesia y la religión popular. Según las palabras de Blake: «Sin contrarios no hay evolución. La Atracción y la Repulsión, la Razón y la Energía, el Amor y el Odio, son necesarios para la existencia humana» (Blake, 1968: 23).

Basadas en la mitología de la Caída y la Salvación, la religión popular y las curas mágicas del sur del Valle del Cauca son precisamente esta afirmación de la unidad dialéctica del bien y el mal. El diablo simboliza los procesos antitéticos de disolución y descomposición, por un lado, y el crecimiento, transformación y reformulación de los antiguos elementos a modelos nuevos, por el otro. De esta forma, en el diablo encontramos el proceso más paradójico y contradictorio, y es esta dialéctica de destrucción y producción la que forma la base de la asociación del diablo con la producción agroindustrial: la muerte viviente y la floreciente esterilidad. Con el contrato proletario con el diablo, los salarios crecen, aunque sean estériles y huelan a muerte. En estas condiciones, la producción y la destrucción pasan a ser términos intercambiables e intercambiantes.

El supuesto contrato proletario con el diablo es más que una atribución del mal a la agroindustria. Por encima y más allá de eso, es una reacción a la manera en que el sistema de organización de mercado reestructura la vida cotidiana y las bases metafísicas para comprender al mundo. Esta reacción registra no solo una alienación, sino también

su mediación de la contradicción entre los modos de producción antitéticos y el intercambio. Esta mediación se puede expresar de muchas maneras. Yo elijo analizarla como la antítesis entre el valor de uso y el valor de cambio, y como una respuesta a los modos opuestos del fetichismo precapitalista y mercantil.

Las antinomias de la producción

La sociedad de las plantaciones y la agricultura campesina del Valle del Cauca se compone de dos sistemas de intercambio antitéticos que operan simultáneamente: por un lado, el sistema de reciprocidad y autorrenovación; por el otro, el del intercambio desigual y la autoextinción.

Aunque se la ha mercantilizado de diversas maneras, la agricultura campesina basada en los cultivos perennes todavía responde a la ecología natural de la selva tropical, provee la alimentación de la familia que cultiva y genera producción durante todo el año. El trabajo en el campo se realiza sin una estricta división de las tareas por sexos o edades, y es, en el sentido más amplio del término, una «economía familiar». Comparado con el trabajo en las plantaciones agroindustriales, el trabajo en las parcelas de los campesinos parece ser mucho menos intenso y mucho más agradable, tanto por razones físicas como sociales. Es más, esta percepción se aplica incluso a los jornaleros —llamados peones— que trabajan para los campesinos. Por ejemplo, cuando a un peón se le emplea para el deshierbe, este cubre alrededor de una veinteava parte de una hectárea por día, y en 1970 recibía aproximadamente 20 pesos diarios. Por el contrario, cuando trabaja para la agroindustria la misma persona cubre alrededor de un sexto de hectárea y recibe aproximadamente 30 pesos. En otras palabras (como se calculó más elaboradamente en el capítulo 4), el trabajador agroindustrial puede ganar un jornal diario más alto, pero tiene que trabajar mucho más duramente por cada peso que gana. La decisión que confronta un trabajador con apuros económicos, que debe elegir entre trabajar para un campesino o trabajar para la agroindustria, es penosísima. Tarde o temprano el trabajador llega a la conclusión de que no tiene mucho donde elegir: o el trabajo para la agroindustria se debe abandonar porque el sistema de trabajo a destajo lo lleva a uno hasta el límite de sus capacidades, o dicho trabajo se debe soportar como un tipo de muerte lenta provocada por la fatiga

crónica y la enfermedad. El trabajador de la agroindustria envejece rápido. La buena disposición de la juventud se evapora velozmente ante la desilusión de un presente que nada promete para el futuro. Al principio, los adolescentes pueden desear trabajar en las plantaciones por la oportunidad de ganar más dinero, pero a los pocos meses, o a más tardar al año, están de vuelta trabajando en las parcelas de los campesinos, porque, como ellos dicen: «Prefiero estar gordo y no tener dinero a tenerlo y ser viejo y esquelético». Los trabajadores que tienen familias que mantener llegan a la misma conclusión cuando se ven agotados por el cansancio y la enfermedad, y por la constante lucha con los capataces por el cobro del trabajo a destajo en los campos de las plantaciones. El estado de sus cuerpos, como lo indica su preocupación por la gordura o la delgadez, y por las enfermedades causadas por semejante explotación, les dice en qué consisten los dos modos de producción. Para ellos, la autorrenovación y la autoextinción son algo más que simples metáforas para comparar ambos sistemas. Estos principios quedan grabados en su carne y en los contornos de sus cuerpos, y ellos mismos los perciben. El contraste es evidente y les pone en crisis precisamente porque ellos experimentan directamente la contradicción sin salida entre el trabajo campesino y el trabajo en la agroindustria. Cada uno es necesario, y sin embargo ninguno de los dos es suficiente para la vida.

Las diferencias sociales, lo mismo que las físicas, distinguen los dos sistemas. Dentro de la esfera de producción campesina, las personas están unidas directamente a través de sus propios lazos personales, que abarcan un parentesco común, la vecindad y la cultura. Las relaciones de trabajo son la dimensión de estos lazos personales, que canaliza el trabajo, la paga y el control del trabajo. Como dice Marx en su capítulo sobre el fetichismo de la mercancía: «Aquí, la dependencia personal caracteriza las relaciones sociales de producción […] en razón de que la dependencia personal forma la base de trabajo de la sociedad, de los trabajadores y sus productos, no tienen necesidad de asumir una forma fantástica diferente de su realidad». En contraste con la forma concreta que adquiere el trabajo como mercancía en condiciones maduras de mercado, «las relaciones sociales entre los individuos que realizan su trabajo aparecen en todo momento como sus propias relaciones mutuas, y no están ocultas bajo la forma de relaciones sociales entre los productos del trabajo» (Marx, 1967: 1-77).

Los contratos laborales entre los peones y los campesinos empleadores expresan relaciones personales, no relaciones de mercado y están sujetas a cambios previo acuerdo, según historias codeterminadas de vida, lazos familiares, problemas personales y fluctuaciones de las condiciones físicas de la situación de trabajo. Los campesinos empleadores no se atreven a presionar demasiado a sus trabajadores. A los peones se les paga por día o por contrato, rara vez sobre la base del trabajo a destajo, y la puntualidad y la disciplina no tienen la importancia que tienen en las plantaciones. En ellas, en un agudo contraste, la relación se siente como una cosa impersonal y opresiva. Los trabajadores son víctimas de los capataces, quienes los multan o les prohíben trabajar si llegan tarde, y están sujetos a caídas repentinas de la escala de pagos, sobre la cual no tienen ningún control. A menudo los trabajadores no tienen nombre, o existen únicamente como números en la nómina y para ellos no es inusual dar un nombre falso, como un seguro contra el castigo. Aun cuando pueden hacer más dinero, los trabajadores dicen constantemente que se les estafa, pero nunca dicen lo mismo acerca del trabajo con los campesinos. Sobre todo, el trabajo en la agroindustria se considera humillante y muy obligatorio, idea que proviene de las experiencias contrastantes de las dos situaciones, la campesina y la proletaria.

Existen, por supuesto, conflictos e injusticias entre los campesinos y estas no están restringidas a la relación agroindustria-campesinado. Sin embargo, en la esfera del campesino tienen un carácter totalmente distinto. Las diferencias de posición económica entre los campesinos están mitigadas por mecanismos redistributivos y recíprocos, que el conflicto permite regular, y la distinción ideológica entre un campesino rico y uno pobre se diluye aún más, porque todos los campesinos se definen como pobres, en contraposición con los ricos que manejan el ámbito de la agroindustria. Este sentido común del opresor existe porque nadie espera que los ricos se preocupen por la reciprocidad o la redistribución, y porque prácticamente no se puede hacer nada para ponerse a su nivel.

El penetrante sentido de la injusticia histórica refuerza estos contrastes. El desarrollo de las plantaciones robó y sigue robando la tierra a los campesinos.

> Los terratenientes nos quitaron la tierra con este propósito. Aún existen ancianos que nacieron a principios de siglo y que nos pueden narrar en persona la historia imperialista de los señores terratenientes. Las posesiones de nuestros antepasados se concentran actualmente en grandes *latifundios*, dejando a los nacidos recientemente en la peor de las miserias.

Este sentido de la injusticia va más allá del problema inmediato de la tierra *per se*. La tierra es una manera de referirse a un modo de vida; su apropiación por parte de la agroindustria significa un saqueo tanto moral como material. Se pueden dar ejemplos incontables, pero creo que bastará con el siguiente texto, extraído de una carta escrita por un grupo de campesinos a una dependencia del gobierno, en 1972:

> Hace mucho tiempo que padecemos los enormes daños que nos infligieron los señores de la industria dedicados a beneficiarse con la caña de azúcar […] para la cual toman agua del río Palo sin ningún tipo de control […], sin poner en práctica ni respetar las normas sagradas que están escritas en los libros de leyes. Mientras siga vigente la justicia basada en la igualdad, la justicia como la voz de Dios, solicitamos su atención.

Por supuesto todo esto es retórico. Los llamamientos a las «normas sagradas», a «la justicia basada en la igualdad» y «la justicia como la voz de Dios» son un medio para que el argumento sea más persuasivo. Pero despreciar estas metáforas considerándolas una manipulación cínica, supone olvidar que se eligió este modo de expresión porque se creía efectivo. El problema concierne al uso de la tierra y del agua de una forma que viola las normas sagradas, la justicia, la igualdad y Dios. En otras palabras, el problema concierne a la revolución moral que, según Tawney, es necesaria para el nacimiento del sistema capitalista moderno: «Es el cambio de normas morales […] que canoniza como virtudes económicas hábitos que, en edades anteriores, se habrían denunciado como vicios» (1958: 2).

Parecido a esta carta de protesta campesina es el principio de Mercado, expresado en los días violentos de los levantamientos anarcorreligiosos de 1849: «El pueblo sabe que sus derechos no deberían estar a merced de los gobernantes, sino que son inmanentes por naturaleza, inalienables y sagrados». Las plantaciones, propiedad de los «amos industriales», no muestran ningún respeto por estos derechos. Es más, los amos

industriales están dedicados a la caña de azúcar — que es «una cosa»— y no a la gente. Repetidamente se oye este refrán en boca de los campesinos que relatan su historia: «Dios le dio la tierra en común a todo el mundo, a todos. Dios dijo: "Mi tierra no se puede vender ni negociar"».

Estos ideales y los que tienen que ver con compartir la fortuna y el trabajo, divergen cada vez más de las prácticas de la vida diaria. A la edad de oro de la abundancia de tierra y alimentos, ayuda mutua, intercambio laboral y fiestas de trabajo, se le invoca tanto más desgarradoramente por cuanto los ideales de igualdad y reciprocidad están subvertidos. Pero son estos ideales los que dan fuerza al ultraje moral y a la censura de la comunidad. La brujería no es sino una manifestación de este código moral de acción. La fortuna se debería compartir, lo mismo que los medios de producción. El miedo a la brujería equivale al miedo a tener más que los demás y el hecho de tener más indica no haber compartido lo suficiente. La brujería es el mal. Sus raíces están, sin embargo, incrustadas en preocupaciones legítimas en áreas donde la competencia instiga al enfrentamiento del individualismo con el comunalismo. Los dueños de tiendas que emplean constantemente la magia para exorcizar sus negocios por temor a los rivales y a los pobres son un ejemplo claro de lo anterior. Este supuesto contrato proletario con el diablo es una manifestación diferente del mismo repertorio de preocupaciones. Como las injusticias son inevitables, especialmente bajo las nuevas condiciones económicas, la contradicción entre ganarse la vida y ser justos no tiene escapatoria. Tal es la naturaleza básica de la suciedad que se exorciza con los ritos de curación; la «suciedad» es la contradicción que toma por asalto los principios *idealizados* de igualdad.

Pero, ¿qué se quiere decir con igualdad? En su ensayo «Ideología y conflicto en las comunidades de clase baja», Jayawardena hace una distinción entre dos concepciones de la realidad radicalmente diferentes. Por un lado, presenta la igualdad de las personas como algo derivado de su valor intrínseco personal o humano, enraizado en las condiciones humanas y en la capacidad de todos los seres humanos de sentir, de sufrir y de disfrutar. Jayawardena plantea que esta idea de igualdad humana es por lo general dominante en un subgrupo, hasta el punto que a ese grupo, la sociedad más amplia o su clase dominante le niegan la igualdad social. Por otro lado, nos presenta la igualdad de derechos y oportunidades según el análisis de Alexis de Tocqueville en su discusión

sobre el igualitarismo en Estados Unidos. La idea de igualdad ignora al ser humano total, se concentra en cambio en una faceta de la existencia de una persona; así, la igualdad se puede medir cuantitativamente. Como hace notar Jayawardena, Marx planteó el mismo punto en su «Crítica del Programa de Gotha», donde atacaba el principio de «igual salario por igual trabajo», adoptado por los socialistas alemanes, porque este evaluaba al trabajador solamente por un aspecto de su existencia. A raíz de la diversidad de capacidades y condiciones individuales, Marx consideraba que este principio era una fórmula burguesa para perpetuar la desigualdad. Esta se podría superar únicamente si la igualdad se basaba exclusivamente en las necesidades humanas (Jayawardena, 1968). La diferencia entre estas dos formas de evaluar la igualdad, surge de la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio. Solo en el paradigma del valor de cambio se puede reducir el criterio de igualdad a precios y dinero, a costa de reducir las cosas a lo más esencial.

En una situación donde la economía de los valores de uso de los grupos campesinos coexiste y se la siente en peligro frente a un sistema de valores de cambio, esos modos de evaluar la igualdad están a matar con estos últimos. De ahí que la contradicción expresada por la «suciedad» no es únicamente una cuestión que tenga que ver con la desigualdad: la suciedad también cuestiona el paradigma de mercado de la equivalencia.

El principio fundamental de la *oeconomia* — el modo de producción familiar— es cubrir las necesidades de la familia. La venta de excedentes no tiene por qué destruir la autosuficiencia, ni poner en peligro la integridad del principio de producir para usar. Al denunciar la producción que tiene por objetivo el lucro, Aristóteles planteó este problema crucial: la producción de orientación capitalista (crematística) amenaza la base misma de la sociedad. Los fundamentos de la asociación entre los seres humanos no deberían estar sujetos al crudo motivo económico del lucro, en y por sí mismo.

Hoy se puede encontrar una filosofía económica idéntica en el patrón de motivos que presenta el sur del Valle del Cauca. Los cultivos campesinos dan poco, pero lo dan de forma constante y regular dentro de un nexo social y ecológico que continuamente vuelve a limpiar sus propias raíces. Sin embargo, para los trabajadores de las plantaciones,

la estructura de intercambio arquetípica, según la simboliza el contrato proletario con el diablo, es radicalmente diferente. El trabajador gana mucho dinero vendiéndole el alma al diablo, pero este le corresponde con actos no repetitivos y finales: una muerte prematura y dolorosa, y la esterilidad de las tierras y los salarios. En vez de ser un intercambio que refuerza y perpetúa un conjunto de intercambios recíprocos y perennes, como la relación del campesino con los árboles que cultiva, el contrato con el diablo es el intercambio que termina con todos los intercambios; el contrato con dinero que absuelve el contrato social y el alma del hombre.

Esta es solo una forma de la contradicción fundamental que estructura la sociedad local desde el punto de vista de las clases bajas. Operan así simultáneamente dos sistemas opuestos de producción e intercambio: un sistema de reciprocidad y autorrenovación, junto a un sistema de intercambio desigual y de autoextinción.

Esta estructura de oposición también se puede ver dentro de la esfera de producción campesina. Surge con claridad en la oposición entre mujeres y hombres, en la procreación de los hijos y en el rechazo o aceptación de la tecnología de la «revolución verde», que está reemplazando las prácticas tradicionales. La obligación de criar a los hijos recae en las mujeres, pero los hijos, más adelante en la vida, corresponden a estos cuidados; de los padres, sin embargo, se dice que son como las moscas, «que pican y se van, dejando sus huevos en la carne pasada». Los pocos defensores de las técnicas de la revolución verde y de la posterior comercialización de la agricultura campesina son hombres. Las mujeres se oponen amargamente a arrancar los árboles perennes que dicha innovación exige. «¡Nos dan poco, pero nos dan!», dicen las mujeres, que están alienadas respecto de la nueva tecnología. Solo los hombres manejan y poseen tractores, y solo los hombres se ven favorecidos por préstamos y tratos con el gobierno. Las mujeres temen las nuevas ataduras financieras, temen el endeudamiento y temen los modos de cultivo para el mercado, que proporcionan ingresos solo una o dos veces al año, como mucho. Temen que sus pequeños mueran de hambre mientras esperan la cosecha y temen la posible pérdida de sus tierras. El ciclo de desarrollo del grupo familiar campesino se centra en la reproducción de la línea materna. A medida que un grupo familiar crece en edad, la proporción de mujeres que viven en él aumenta, concentrando a las mujeres y a la tierra en una unidad productiva.

Los varones tienen ocupaciones fuera de la casa, residen también fuera, mientras que las mujeres se atienen a los cultivos de los perennes. Las mujeres prestan y reciben entre los grupos familiares, y administran la distribución de alimentos. Gracias a las mujeres, las familias se mantienen unidas por los lazos de los hijos de distintos padres. Tanto el patrón de producción material, que las mujeres desean mantener, como el patrón social de reproducción de hijos en el que están involucradas, son estructuras de intercambio cíclicas y que se autoperpetúan. Sin embargo, el patrón de intercambio de los campesinos varones, tanto en la procreación como en el nuevo modo de producción material que abrazan, es mucho menos cíclico y recíproco, y tiende al extremo que se retrata en el contrato con el diablo de los proletarios varones: el intercambio que termina con todos los intercambios.

Pero solo cuando la región se considera como un todo, esta antítesis se establece claramente, se la experimenta totalmente y se proyecta en el contraste entre el grupo familiar campesino y la producción agroindustrial. El patrón de ideas preexistente, inmanente en la cultura, aunque solo ha nacido en la conciencia como algo incipiente y confuso, se fija con mucha más firmeza con la nueva experiencia que amenaza las raíces de ese patrón. La experiencia, como sugiere Lévi-Strauss, será difusa en lo intelectual e intolerable en lo emocional, a menos que incorpore uno u otro de los patrones presentes en la cultura del grupo. «La asimilación de tales patrones», propone, «es el único medio de objetivar los estados subjetivos, de formular sentimientos inexpresables, y de integrar las experiencias desarticuladas en un sistema» (Lévi-Strauss, 1967a: 166).

En este caso, el sistema es una contradicción organizada, cuyos polos opuestos se animan mutuamente a través de la reflexión contrastada entre uno y otro. Del lado campesino, es el ideal de reciprocidad e intercambio cíclico, que garantiza la producción, la reproducción y la fertilidad. Por el contrario, por el lado de las plantaciones, la explotación, la esterilidad de las relaciones humanas y la muerte coexisten con la producción de riquezas. El modo primero se considera de autoperpetuación, mientras que este último es de autoextinción. Es la transacción que termina con la interacción social negociando la sociabilidad con la servidumbre al reino de las cosas. A medida que se va retirando capa tras capa de sus variadas manifestaciones, se revela la naturaleza subyacente de la contradicción: el significado de la persona y la cosa se

convierte en objeto de disputa, a medida que el desarrollo capitalista remueve las bases de la interacción social y sujeta tal interacción a la fantástica forma de relaciones entre cosas.

Lo que Polanyi quiso significar con la «ficción de la mercancía» es precisamente esta confusión socialmente organizada de personas y cosas, que se establece por la fuerza en las clases bajas del sur del Valle del Cauca, obedeciendo las leyes de consumo. Pero a pesar de su naturaleza ficticia, la ficción del artículo de consumo es real y efectiva en una forma específica de organización social: aporta el principio organizativo vital de una sociedad de mercado. El fetichismo de la mercancía es el principio social que organiza y corroe simultáneamente la sociedad del hombre y, como nos recuerda Marx, drena el poder creativo del hombre socialmente activo, en un mundo que se percibe como fragante de cosas mágicamente activas. Esta crítica del mercado y de los artículos de consumo es paralela a una antigua crítica a Dios. El hombre crea a Dios en un acto de autoalienación, cuya consecuencia es tal que se termina por considerar que Dios creó al hombre. El producto de la creación imaginativa del hombre subyuga el ánimo del creador. El hombre se transforma en el vástago pasivo de un poder que se hace antropomórfico y se anima hasta el grado en que el hombre niega la autoría de su propia creación. Y como Dios, lo mismo vale para el mercado y los artículos de consumo: son entidades sociales creadas por el hombre, aunque trabajan en la imaginación colectiva como seres animados con la vida que los hombres se niegan a ellos mismos. Los productos creados colectivamente por el hombre ocultan su vida con una objetividad quimérica.

Pero en la cultura popular del Valle del Cauca, la objetividad quimérica de las estructuras de consumo, que restringen al mundo las relaciones sociales, no distorsiona la conciencia colectiva en este sentido. Cuando se dice que los terratenientes industriales se dedican a la caña de azúcar en vez de a la gente, cuando «nosotros los campesinos rechazamos la caña de azúcar porque es la materia prima de la esclavitud del pueblo campesino» y cuando se fetichiza la caña como «el terrible Monstruo Verde que es la Gran Caña, el Dios de los señores de la tierra», el sistema por el que la producción pasó a ser el objetivo del hombre se desacredita y se pone en contraste con los ideales de la economía de los valores de uso, en donde el hombre es el amo de la producción.

En lugar de un cosmos centrado en las personas, encontramos un sistema centrado en la Gran Caña, el Dios de los señores de la tierra, que hace del hombre un esclavo. Las personas quedan reducidas a cosas. Según la descripción de Burtt de las metafísicas de la revolución científica que acompañaron al nacimiento del capitalismo: «El hombre no es más que el diminuto observador local, más aún el irrelevante producto de un motor infinito que se mueve por sí solo, que existió eternamente antes que él y que existirá eternamente después de él, guardando como reliquias el rigor de las relaciones matemáticas mientras que confina a la impotencia todas las imaginaciones ideales» (Burtt, 1954: 301). El problema va más allá de la formulación de Tawney referente a la canonización de los hábitos económicos, que en una edad anterior se habían denunciado como vicios. Lo que también se cuestiona es la transformación moral de la cognición misma.

El avance de la organización de mercado no solo desgarra en polos opuestos los lazos feudales y le arranca al campesino su medio de producción, sino que desgarra también una manera de ver. Un cambio en el modo de producción es también un cambio en el modo de percepción. La organización de la percepción del sentido humano está determinada por circunstancias tanto históricas como naturales. El cambio a la sociedad capitalista guarda como una reliquia el rigor de las relaciones matemáticas y reduce a la impotencia todas las imaginaciones ideales, hasta el punto de que la personificación se vuelve reflejo de la cosificación. En esta transformación de la sociedad y las metafísicas, la percepción del yo socialmente constituida deja lugar a la percepción atomizada del individuo aislado y maximizado como una unidad de masa-espacio: un producto mecánico que maximiza la utilidad a través del motor infinito que se mueve por sí solo, el mercado, de una sociedad mecanomórfica.

A medida que se despliega esta transformación, la intención humana, la imaginación y la comprensión — capacidades que dependen de la interacción social y que están más allá del alcance de las leyes que corresponden a cosas no humanas— , se vuelven irrelevantes e inferiores, y sin embargo profundamente sospechosas. Al igual que los vicios económicos que preocupan a Tawney, el nuevo modo de percepción también ha de ser canonizado y guardado como una reliquia; el antiguo fetichismo de la religión se ve reemplazado por el fetichismo de las mercancías. El nuevo modo de percepción no es más natural que el modo al cual desplaza.

También este no es más que una de las muchas maneras de ver al mundo, donde las concesiones arregladas convencionalmente se disfrazan de hechos de la naturaleza. En última instancia, esta construcción se revela como un mundo mágico-religioso, en el cual el carácter arbitrario pero convencional del signo se consagra diariamente en rituales que afirman su naturalidad, de manera que la participación diaria de la gente en el mercado, pasa a ser la guardiana de su coherencia espiritual.

Pero esta coherencia nunca se logra. La búsqueda de la importancia de las cosas es tenaz, y va más allá de los alambiques extremadamente angostos de la nueva estructura axiomática que define la cosificación. La racionalidad del mercado sucumbe a su irracionalidad autoinducida y las mercancías cobran vida con sentido humano.

La nueva forma social puede hacer de los hombres números, pero también transforma a los cultivos, como la caña de azúcar, en monstruos o dioses. La vida, distorsionada con seguridad, pero vida al fin, surge en las cosas, transformando los productos sociales en seres animados. Todas las imaginaciones ideales, escribe Burtt, quedan reducidas a la impotencia. ¿Pero son impotentes? En su subyugación, estas imaginaciones ideales luchan contra el fetichismo de la mercancía: la caña de azúcar de las plantaciones se transforma en el «terrible Monstruo Verde», «la gran Caña», el «Dios de los amos de la tierra», un ser animado del que se dice que devora lentamente a los hombres que le dan la vida.

El fetichismo y la hermenéutica

Contra la mística racionalizadora de nuestros tiempos, Benjamin insistía en aplicar su ansia hermenéutica en leer y entender «textos» que no son tales en ningún sentido convencional. «Los antiguos», según el ensayo de Peter Demétz, «podían oler las entrañas abiertas de los animales, los cielos estrellados, las danzas, los misterios y los jeroglíficos, y Benjamin, en una era sin magia, continúa "leyendo" cosas, ciudades e instituciones sociales como si fueran textos sagrados» (Demétz, 1978: xxii). Lo hace, y es necesario destacarlo, motivado por el punto de vista del materialismo histórico. Si su empresa parecía oscilar constantemente entre la magia y el positivismo, como le reclamaba su amigo Adorno, entonces la comparación de este tipo de hermenéutica con la de los proletarios neófitos del Valle del Cauca es tanto más apropiada.

Esta lectura de las cosas como si fueran textos sagrados, esta penetración en una articulación de lo que Benjamin llamaba «el lenguaje silencioso de las cosas», estaba, a sus propios ojos, condicionada por la melancolía; y esto era algo más que una autoindulgencia neurótica. El tono intelectualizante se imponía a aquel que confrontaba la dialéctica de la libertad y la necesidad escrita en el marco del materialismo histórico. Aquí uno piensa en la consigna que se adelantó contra el misticismo paralizante que es intrínseco a la posición marxista evolucionista-determinista — el adagio combativo de Antonio Gramsci: «Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad»— como un intento similar, de alguna manera, de ubicar una postura que privilegiara tanto el movimiento inexorable de la historia como la necesidad de una intervención humana activa en ese movimiento. El materialismo histórico es un modo de historiografía en el cual la concienzuda mentalidad científica se ve impulsada por una pasión — que tiene sus raíces en la tristeza— a estructurar una concepción del mundo que lo define como una totalidad de partes coherentes que se activan a sí mismas. La melancolía establece y confirma la distancia que es necesaria para el análisis objetivo, mientras que registra simultáneamente la necesidad de trascender esa alienación, lo que es también la alienación del hombre en tanto creado por la historia. La melancolía es la mirada que penetra las imágenes del pasado, transformándolas de objetos muertos en imágenes vibrantes de significado para el encuentro revolucionario con el presente, cuya historia de otro modo se transformaría en una herramienta de la clase gobernante para mistificar a las víctimas de la historia. En todas las edades, afirmaba Benjamin, se debe realizar el intento de arrancar a la tradición del conformismo que está a punto de ahogarla. Nada se podría sobreponer a la nostalgia conservadora por el pasado. La cuestión es que una clase desarraigada de su propia historia es mucho menos capaz de actuar como una clase, que otra que lograra situarse en la historia. Sin embargo la historia es esencialmente catastrófica; triunfa a expensas de sus agentes humanos. El reclamo que el pasado ejerce en el futuro, escribía Benjamín, es mesiánico, y no se puede pagar a un precio bajo; y agregaba, los materialistas históricos lo saben.

Frederic Jameson describe el tono con que Benjamin revisa el pasado buscando un objeto adecuado que redima el presente, sin caer ni en mitopoiesis fascistas que consagran lo irracional, ni en la consumación

de la historia a través del procesamiento de datos estadísticos. Es la mentalidad de las depresiones privadas, de desalentar al de afuera y de la angustia frente a una pesadilla política e histórica (Jameson, 1971: 60).

Leer las cosas como si fueran textos sagrados, llenarlas de la tristeza penetrante del foráneo perdedor y rechazado, proyectar la angustia que aparece frente a una pesadilla política e histórica, es también el lamento de la muerte de una clase campesina que está a punto de ser arrollada por la ola del «progreso». Como sugiere Barrington Moore, es en este lamento y no en las aspiraciones de las clases que están a punto de tomar el poder, donde yacen los manantiales de la libertad humana (1967: 505). Y no todos los materialistas históricos son conscientes de ello.

Leer las cosas de esta manera, como si fueran textos sagrados, supone también caer en una especie de magia que podemos llamar «fetichismo precapitalista». Es luchar por una unificación de experiencias que de otro modo no se puede obtener. Es la compulsión empecinada en ver a las personas y a las cosas como si estuvieran entretejidas recíprocamente, hasta un punto en que las cosas tienen sentido porque corporizan relaciones interpersonales, aun cuando (en una edad sin magia) esas relaciones yazgan escondidas tras un exterior esencializado.

En cuanto al intercambio en las sociedades precapitalistas, Mauss pregunta en su *Ensayo sobre el don*, ¿cuál es la fuerza del objeto intercambiado que hace que la reciprocidad sea tan apremiante? «Este lazo creado por las cosas», contesta, «es de hecho un lazo entre personas, puesto que la cosa misma es una persona o le pertenece a una persona». Y sigue haciendo elaboraciones sobre esta confusión aparente de personas y cosas: «En este sistema de ideas uno da lo que en realidad es parte de la naturaleza y la esencia de uno, mientras que recibir algo es recibir parte de la esencia espiritual de alguien» (Mauss, 1967: 10).

La práctica del sistema moderno de mercado lucha por negar esta metafísica de personas y cosas que se reflejan en el intercambio social, y por remplazar el tipo de fetichismo descrito por Mauss por el fetichismo de la mercancía del capitalismo, tal y como lo interpreta Marx. El tipo anterior de fetichismo proviene de la anticuada idea de reciprocidad, cuyas profundidades metafísicas sugiere Mauss y cuya nota clave yace en la unidad supuestamente existente entre las personas y las cosas que estas producen e intercambian. Codificada por la ley, lo mismo que

la práctica diaria, esta alienación resulta ser en la fenomenología del artículo de consumo una entidad cerrada, que domina a sus creadores, autónoma, viva y poderosa.

El destino del campesino que queda atrapado en la mercantilización de la agricultura, particularmente cuando esta implica la producción agroindustrial, es ser testigo del choque entre estas dos formas de fetichismo. La creencia en el pacto proletario con el diablo, lo mismo que otras instancias del fetichismo, es el resultado de este choque. El diablo es más que un símbolo de la nueva economía: este media los significados y sentimientos opuestos que engendra el desarrollo de esta economía; porque si el campesino o el enfoque del valor de uso fueran rebasados por la cultura de mercado, no habría bases para fabulaciones tales como el contrato con el diablo. El surgimiento de esta metáfora viene provocado por el significado que una cultura de valores de uso adjudica a las metáforas generadas por la organización mercantil de la sociedad, la producción y el intercambio. El pacto con el diablo registra el significado humano de este tipo de organización, y le pone el sello de cosa mala y destructiva, en vez de verlo como el resultado de fuerzas moralmente neutras que son inherentes por naturaleza a las cosas sociales desencarnadas.

Las manifestaciones de la cultura en lo mágico, en las creencias sobre los cultivos de las plantaciones, y en el contraste entre la producción campesina y la agroindustrial, están sujetas a una lectura dialéctica de las cosas como si fueran textos sagrados. Por un lado, está la lectura realizada por las clases bajas mismas, una lectura agradecida a los principios metafísicos de los valores de uso, en tanto que esos principios se confrontan con la cultura de la mercancía. Por otro, está la lectura impuesta por el analista, y esta es una actividad para la que no hay escapatoria. Las dos lecturas convergen, blasonadas en los textos que los mismos proletarios neófitos proporcionaron.

Capítulo 7

El bautismo del dinero y el secreto del capital

El bautismo del dinero y el nacimiento del capital

Según la creencia del *bautizo del billete*, en el sur del Valle del Cauca, el futuro padrino esconde en la mano del bautizado un billete de un peso, mientras el sacerdote católico realiza el bautismo. De esta forma, se cree que el bautizado es el billete, y no la criatura. Cuando este billete recién bautizado entra en circulación, se cree que volverá continuamente a su dueño, con intereses, enriqueciéndolo y empobreciendo a las otras partes de los tratos pactados por el dueño del billete. El dueño es ahora padrino del billete de un peso. La criatura queda sin bautizar, lo cual, de saberlo los padres o cualquier otra persona, sería causa de gran preocupación, dado que al alma de la criatura se le niega el aval sobrenatural, y no tiene oportunidad de escapar del limbo o del purgatorio, dependiendo de cuando muera. Esta práctica es severamente castigada tanto por la Iglesia como por el gobierno.

El billete bautizado recibe el nombre — el «nombre cristiano», como se suele decir— que el ritual del bautismo debía otorgar al niño. Ahora el billete se llama María, Jorge, Tomás, Pedro, cualquiera que fuera el nombre que los padres hubieran elegido para la criatura. Para que el billete bautizado empiece a trabajar, el padrino paga el billete como parte de una transacción monetaria rutinaria, como cuando en una tienda se pagan por ciertas mercancías, mientras que murmura un estribillo como el siguiente:

> José,
> ¿te vas o te quedas?
> ¿te vas o te quedas?
> ¿te vas o te quedas?

Llamándolo por su nombre, se le pregunta al billete tres veces si va a regresar a su dueño o no. Si todo funciona como debe, el billete pronto volverá a su padrino, llevando consigo una gran cantidad de dinero. Esta transferencia se lleva a cabo de forma invisible.

Una familia negra de clase media era propietaria de una tienda en el pueblo, ubicada en una esquina. A media mañana, cuando la esposa se encontraba sola, se dirigió a la parte de atrás, pero regresó rápidamente porque creyó oír un ruido en la caja registradora. Cuando la abrió, vio que todo el efectivo había desaparecido. Entonces recordó el comportamiento peculiar de uno de los clientes de esa mañana, y se dio cuenta de que le había pasado un billete bautizado. Tan pronto le dio la espalda, el billete había desaparecido con todo el dinero de la caja registradora.

En un concurrido supermercado, en la gran ciudad vecina, un guardia de la tienda oyó que una mujer que estaba de pie junto a una de las cajas canturreaba para sí «¿Guillermo? ¿Te vas o te quedas? ¿Te vas o te quedas? ¿Te vas o te quedas?». Inmediatamente se dio cuenta de que había pasado un billete bautizado y que estaba esperando a que este regresara, junto con el resto del dinero de la caja; la arrestó inmediatamente. Se la llevaron, y nadie sabe qué fue lo que pasó después.

Uno de los pocos dueños negros de una tienda en el pueblo, y a quien le iba bien, se salvó de una gran pérdida únicamente por una coincidencia poco común. Mientras atendía en la tienda, le llamó la atención un extraño ruido en la caja registradora. Cuando fue a espiar vio dos billetes peleándose por adueñarse de todo su contenido, y cayó en la cuenta de que dos clientes, cada cual con su billete bautizado, acababan de hacerle un pago y estaban esperando su regreso. Esta extraña coincidencia le permitió evitar que se desvaneciese todo el contenido de la caja.

En las sociedades precapitalistas, no existe el intercambio de artículos de consumo, tampoco el mercado; florece el animismo, la magia y diversas formas de fetichismo. ¿Pero es ese fetichismo semejante al fetichismo de las mercancías que aparece en un sistema capitalista de organización socioeconómica? Marx, por nombrar a alguien, era de la opinión de que los dos eran distintos y que, al plantear la pregunta, se estaba en camino de desmitificar las ilusiones inducidas por la forma mercantil del intercambio. «Todo el misterio de las mercancías, toda la magia y la necromancia que rodea a los productos del trabajo en tanto

toman la forma de mercancías, se desvanecen así, tan pronto llegamos a otras formas de producción» (Marx, 1967: 76). Deberíamos añadir, sin embargo, que cuando el sistema de mercancías se inmiscuye en una formación social precapitalista, las dos formas de fetichismo, la magia del intercambio recíproco y la magia de las mercancías, chocan entre sí y toman una nueva forma.

La creencia del bautismo del dinero en el Valle del Cauca consiste en que por medio de este mecanismo religioso ilícito —ilícito por cuanto engaña a los padres, a la criatura y al sacerdote, y mutila espiritualmente a la criatura impidiendo su aceptación en la masa de ciudadanos de Dios— el dinero atraerá al dinero; el dinero crecerá. Esta no es más que una expresión exótica de la fórmula marxista clásica de la circulación capitalista, D-M-D' (dinero-mercancía-más dinero), o simplemente D-D' en contraposición a la circulación que se asocia con el valor de uso y el modo de producción campesino, M-D-M (mercancía A - dinero - mercancía B, esto es, vender para comprar). El problema que se planteó Marx, el misterio del crecimiento económico capitalista y la acumulación de capital, donde el capital parecía crecer por sí mismo, en esta situación parece ocurrir con la ayuda de las fuerzas sobrenaturales que se invocan en el bautismo cristiano del billete. Una vez activado de esta manera, el dinero se transforma en productor de capital. Un medio de intercambio inerte pasa a ser una cantidad que se reproduce sola, y en este sentido pasa a ser un fetiche: una cosa con poderes vivos.

Se trata realmente de una creencia extraña. Pero uno tiene que considerar que el sistema con el cual se le compara ciertamente no es menos extraño. Nosotros, que nos hemos ido acostumbrando durante siglos a las leyes de las economías capitalistas, hemos llegado a aceptar de manera complaciente las manifestaciones de estas leyes como algo totalmente natural y como un lugar común. Los primeros profetas y analistas del capitalismo, tales como Benjamin Franklin, consideraban que las operaciones de la economía eran absolutamente naturales; de ahí que pudieran referirse a los intereses como una propiedad inherente al capital mismo (véase capítulo 2).

Sin embargo, según lo expresa en su folclore relativo al bautismo del dinero, el campesinado del Valle del Cauca lo toma como algo absolutamente irreal y sobrenatural. Más aún, el bautismo del billete se

lleva a cabo a costa de un alto precio para la criatura: le niega un lugar legítimo en los ritos del ciclo de la vida y del orden cosmológico, y por lo tanto conlleva el mismo estigma que el contrato proletario con el diablo que realizan los trabajadores asalariados de la zona. Esta inmoralidad del proceso distingue al billete bautizado de un fetiche mercantil «puro» o capitalista.

Además, el bautismo del billete todavía está considerado como el producto de una cadena de eventos que *inicia el hombre*. Es cierto que la relación está aún mistificada, puesto que se considera que el poder sobrenatural es necesario para que el dinero produzca intereses; pero por otro lado se entiende claramente que el dinero no sería capaz de producirlos por su cuenta. La multiplicación del dinero como capital no está considerada como un poder inherente al dinero. No se trata, de este modo, del fetichismo de la mercancía, dado que estas personas no piensan que reproducirse es una propiedad *natural* del dinero. En realidad se la considera tan antinatural que se deben invocar los poderes sobrenaturales por los medios más tortuosos y destructivos. Si bien la verdadera relación de capital y trabajo está mistificada, todavía se considera que el hombre es necesario para detonar los ciclos mágicos; esto concuerda con el hecho de que en una economía de valores de uso, las relaciones que las personas inician en sus trabajos son para ellas relaciones recíprocas, directas y personales, y no las consideran como actividades controladas por las relaciones de sus productos. De hecho, las formas específicas de fetichismo precapitalista que nos preocupan, surgen precisamente de esta conciencia de la interdependencia y la reciprocidad humana, donde se considera que ambas personas y sus productos forman una unidad. Cuando la gente se confronta con el mercado de los artículos de consumo en sus primeras etapas de penetración, la urdimbre y el desequilibrio de esa interdependencia colocan al fetiche en los dominios de lo antinatural y maligno: el bautismo ilícito del dinero y el contrato de los proletarios con el diablo.

Razones analógicas y la filosofía de los valores de uso

Es sorprendente lo similar que son los principios que subyacen en la creencia del billete bautizado, con los del dinero y el intercambio en la *Política* de Aristóteles y con los de la teoría económica de finales de

la Edad Media. Básica para este enfoque es la distinción que subrayó Aristóteles entre lo que hoy se llama valor de uso y valor de cambio, distinción que ocupa también un lugar central en la teoría marxista. En el libro primero de la *Política*, Aristóteles escribe:

> Toda propiedad tiene dos usos que le pertenecen esencialmente, aunque no de la misma manera: el uno es especial a la cosa, el otro no lo es. Un zapato puede a la vez servir para calzar el pie o para ofrecer un intercambio. Por lo menos puede hacerse de él este doble uso. El que cambia un zapato por dinero o por alimentos con otro que tiene necesidad de él, emplea bien este zapato en tanto que tal, pero no según su propio uso, porque no había sido hecho para el cambio. Otro tanto diré de todas las demás propiedades. (Aristóteles, 1962: 41)

Aunque la función de intercambio de cualquier artículo se pudiera utilizar legítimamente dentro de una economía familiar o de subsistencia, fue a partir de esta función de intercambio que surgió la actividad de hacer dinero, o el capitalismo, en detrimento de la «economía natural» o familiar. Tal y como destaca Roll en *A History of Economic Thought* [Una historia del pensamiento económico], la distinción entre estas dos artes de hacer dinero:

> No fue simplemente un intento de llevar a cabo una distinción ética. Fue también un análisis real de dos formas diferentes en las que el dinero actúa en el proceso económico; como un medio de intercambio cuya función se completa con la adquisición de la mercancía requerida para la satisfacción de un deseo, y bajo la forma de dinero como capital, que lleva a los hombres al deseo de una acumulación sin límites. (Roll, 1973: 33)

En su ensayo sobre Aristóteles, Roll recalca la idea de que el dinero usado en la circulación de valores de uso —la economía natural y de familia de Aristóteles— es estéril. «El dinero tiene como fin ser empleado para el intercambio, pero no para aumentar con intereses; por naturaleza es estéril; por medio de la usura crece, y este debe ser el más antinatural de todos los medios de hacer dinero» (Roll, 1973: 33). Esta información se puede organizar en el cuadro 2.

Del conjunto de contrastes volcados en el cuadro, surgen varias analogías, a saber:

Valor de uso del dinero (dinero)	Valor de cambio del dinero (capital)
Natural	Antinatural
Estéril	Fértil

Pero en la naturaleza, por ejemplo en el mundo biológico, las cosas son naturalmente fértiles. Aristóteles escribió: «El dinero tenía por fin ser un medio de intercambio, y el interés representa un incremento del dinero mismo. Hablamos de él como un producto, como un cultivo o una cría, porque cada animal produce su congénere, y el interés es el dinero producido por el dinero. Pero, de todas las maneras de obtener riquezas, esta es la más contraria a la naturaleza» (Aristóteles, 1962: 46).

Usando el método propuesto por Mary Hesse en su ensayo sobre la analogía, esto se puede expresar como un conjunto de analogías positivas y negativas, donde hay un reconocimiento explícito tanto de las similitudes como de las diferencias entre los términos comparados que constituyen la analogía (Hesse, 1963).

Reino biológico (natural)	Valor de uso del dinero (natural)	Valor de cambio del dinero (antinatural)
Animal	D	D
Cría	D	D’

Cuadro 2. Características del dinero

Tipo de valor	Valor de Uso	Valor de cambio
Objetivo de la circulación	Satisfacer necesidades naturales	Ganar dinero como un fin en sí mismo
Características del dinero	Medios de intercambio C-D-C Natural Estéril	Medios para hacer más dinero (medios como fines; capital) D-C-D’ No natural Fértil

*Nota: D= Dinero; D’= Dinero más intereses sobre ese dinero, o sea, capital.

La analogía entre los animales y el dinero en cuanto a valores de uso expresa relaciones tanto de similitud como de diferencia. Son similares porque ambos son parte del mundo natural y sus propiedades operan a fin de asegurar el propósito original de la sociedad ideal: «Restablecer el equilibrio de autosuficiencia de la naturaleza», según plantea Aristóteles.

Son diferentes porque es propiedad natural de los animales criar a más de su misma especie, mientras que por naturaleza el dinero es estéril.

Las analogías entre los animales y el capital y entre el dinero y el capital también están basadas en un conjunto de similitudes y diferencias. Por ejemplo, el capital se reproduce, al igual que los animales; pero mientras que una cosa es natural, la otra es antinatural. De igual forma el dinero, en el paradigma de los valores de uso, es similar al dinero como capital, pero mientras que el primero es estéril, el último es fértil.

Por lo tanto, la tarea que enfrentan los habitantes de la zona de plantaciones en el sur del Valle del Cauca es la de poder explicar, y en algunos casos llevar a cabo, la transformación de las propiedades de similitud en las de diferencias, y las de diferencias en las de similitud. Deben explicar cómo las características que antes eran una propiedad exclusiva de los animales se atribuyen ahora el dinero, cuya propiedad natural es la de permanecer estéril. Deben explicar la transformación del dinero en capital que produce intereses, y la conversión de los valores de uso en valores de cambio.

Esto se hace mediante el rito ilícito de bautizar el dinero. El dinero no bautizado o natural no es y no debería ser capital: no puede y no debería producir intereses en la forma en que el capital o los animales se reproducen. El dinero puede lograr esta propiedad antinatural solo si se le somete a un ritual como el del bautismo. El dinero estéril puede volverse antinaturalmente fértil cuando se lo transfiere a los dominios de Dios y es sellado con sus propiedades dadoras de vida.

La eficacia y racionalidad del acto mágico parecen entenderse a través de una comparación entre las relaciones observadas de similitudes y diferencias en esferas separadas de existencia. El rito se utiliza para manipular y transmutar las relaciones de diferencia en relaciones de similitud.

Natural	Antinatural
Animal	D
Cría	D’

La cría es el producto natural del animal, mientras que el aumento de capital (D’) es antinatural.

La analogía negativa (la comparación de la diferencia) puede solucionarse y sujetarse a la comparación de la similitud (analogía positiva) por medio del rito bautismal:

Bautismo de la criatura	Bautismo ilícito del dinero
Legitimación y crecimiento	Deslegitimación y crecimiento

Así y todo, la transferencia se logra mediante un rito ilícito aplicado al dinero, y ese rito es un sacrilegio, que priva a un infante de recibir la santificación y el respaldo que es necesario para el cumplimiento del potencial humano. Aunque el dinero se puede convertir, de este modo, en capital que produce intereses, el hecho está considerado como algo sobrenatural y al mismo tiempo antinatural. El dinero no puede lograr esto por su cuenta, porque no es una facultad inherente al mismo. Se le debe activar desde lo sobrenatural, y la única manera de realizar esta activación es ilegal y va contra las normas de la cultura. El capital se explica así en términos que lo revelan como antinatural e inmoral. El paradigma analógico basado en una orientación de valores de uso se puede restructurar a través de medios sobrenaturales, pero a pesar de cualquier restructuración, el significado original de la economía de valores de uso aún se sostiene.

El contrato con el diablo y la magia de la producción capitalista

En el caso del contrato con el diablo realizado por los trabajadores asalariados de las plantaciones con el fin de aumentar la producción, se entiende que el dinero ganado es estéril. Solo se puede gastar en artículos de lujo, que deben consumirse de inmediato; si el dinero se invierte en la tierra, esta no dará frutos, si se compra un animal para engordarlo y venderlo, el animal morirá. Además, los cultivos que se trabajan bajo un contrato con el diablo también morirán: la soca de la caña de azúcar, por ejemplo, cesará de nacer y de crecer. Así, en este caso, aunque la producción del proletariado pueda crecer, el dinero no será fértil; de hecho, estará cargado de infertilidad (la antítesis de dinero bautizado).

¿Qué significa esto? Desde un punto de vista, se puede explicar por el hecho de que el contrato se lleva a cabo con la antítesis de Dios: el diablo. Pero se puede excavar más hondo detrás de los símbolos y

revisar un poco más las distinciones de Aristóteles y Marx. Aristóteles hace la conexión entre la producción y las diferentes formas del dinero de la siguiente manera:

> Aquí tratamos de definir la riqueza y el hecho de hacer dinero de diferentes maneras; por un lado la riqueza verdadera, de acuerdo con la naturaleza, que corresponde a la administración del hogar, por el otro, hacer dinero, lo que carece de un lugar en la naturaleza, que corresponde al comercio y que no produce bienes en todo el sentido de la palabra (1962: 43).

Aquí, la antítesis entre el dinero como simple medio de intercambio y el dinero como capital se equipara con el contraste entre los bienes y las actividades productivas y no productivas. En realidad, para Aristóteles el contraste es aún más marcado, ya que el hacer dinero, o capitalismo, es esencialmente algo destructivo para la economía natural o doméstica: es destructor del juego recíproco de las fuerzas naturales que son responsables de la producción y el crecimiento.

Así, la referencia inicial a las características de la esterilidad y la fertilidad del dinero como un medio de intercambio se ubica en el contexto de la producción y de un sentido más profundo de la fertilidad. La analogía entre los animales y sus crías por un lado, y el dinero que cría dinero, por el otro, es totalmente antinatural a los ojos de Aristóteles: antinatural más especialmente en cuanto que la forma estéril natural del dinero está fundada en la actividad productiva —«en todo su sentido»— mientras que la forma fértil del dinero no lo está. Solo en su forma naturalmente estéril «el dinero se atiene a su propósito original: restablecer el equilibrio de autosuficiencia de la naturaleza». De ahí que los valores de uso, el dinero como una forma neutra de intercambio, el equilibrio de autosuficiencia de la naturaleza y la productividad en su sentido más amplio están relacionados intrínsecamente y se necesitan entre sí.

Lo que sigue es un conjunto de analogías positivas y negativas que pueden derivar de este punto de vista:

Dinero	Capacidad productiva
Capital	Capacidad destructiva

Por lo tanto, el problema que enfrenta la gente de esta cultura es el de explicar y llevar a cabo la inversión de estas analogías naturales, puesto que el hecho empírico de la cuestión es que la producción se puede mantener y acrecentar dentro de la esfera de la producción capitalista. Al hacer la inversión tenemos lo siguiente:

Dinero	Destructivo
Capital	Productivo

En el contrato con el diablo, la inversión se realiza y se explica: a través de la intervención de esta fuerza maligna y destructiva, se puede incrementar la producción en las plantaciones de azúcar dentro de las relaciones capitalistas. Al mismo tiempo, tal y como muestra la analogía con tanta claridad, el salario ganado es improductivo: mata todo lo que con este se compra, a menos que se trate de artículos de lujo que se consuman de inmediato. El conjunto natural de relaciones que se deberían obtener de acuerdo con el paradigma de los valores de uso, se puede transformar en relaciones capitalistas que desafían las analogías de los valores de uso. Pero estas relaciones capitalistas no se consideran ni naturales, ni buenas, puesto que necesitan de la intervención del diablo.

Conclusión

Las supersticiones del Valle del Cauca que nos ocupan, esto es, el contrato con el diablo y el bautismo del dinero, se revelan como creencias que respaldan sistemáticamente la lógica de la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio. En esto, estas creencias resultan idénticas a los postulados básicos de la economía aristotélica, a la doctrina dominante de la economía postulada por Santo Tomás de Aquino y otros a finales de la Edad Media, y al mismo tiempo son premisas básicas del marxismo. Estas supersticiones no son vestigios confusos derivados de una era anterior donde la vida campesina o la influencia de la Iglesia estaban intactas, sino formulaciones precisas que trasmiten una crítica sistemática a la intrusión del modo de producción capitalista. Como se manifiesta en estas creencias, la sensibilidad ante la distinción entre el valor de uso y el valor de cambio no es resultado de la nostalgia o de ideales momificados de los días en que florecía el modo de producción campesino, ni se pueden explicar únicamente como resultado de

la coexistencia de cierta producción campesina con el modo de producción capitalista en desarrollo. También se debe al hecho de que la «economía de barrios bajos» de los campesinos recientemente urbanizados es igualmente una economía basada en un mayor grado en las prácticas de los valores de uso.

El paradigma de racionalidad implícito en estas formulaciones depende en gran medida del razonamiento por analogía. Las explicaciones analógicas implican una versión de lo no familiar en términos de lo familiar, y el modo de razonamiento analógico que se cuestiona aquí es esencialmente holístico y dependiente del hecho de identificar las cosas por sus relaciones con conjuntos más grandes. Por otro lado, el paradigma causal que tan concienzudamente ha penetrado en las modernas ciencias sociales de Occidente, y en la corriente principal de lo que se llama pensamiento occidental desde el siglo XVII, es esencialmente atomista y reduccionista; define la identidad por la cosa misma y no por la relación con el contexto de que tal cosa es parte.

El modo de razonamiento por analogía del que ya hablamos parece usarse más prolífica y conscientemente en las culturas guiadas por una economía de valores de uso, y como S. J. Tambiah explicara tan elegantemente en su interpretación de la magia zande, el conocimiento de su lógica y su sistematización disipa las confusiones peyorativas que están implícitas cuando tales creencias se sujetan a los cánones de validez que están corporeizados en la moderna mitología positivista y en la filosofía social utilitaria (Tambiah, 1973). Sin embargo, en lo que Tambiah se queda corto es en no haber considerado el sistema metafísico subyacente, del que extraen su significado los términos de tales analogías. Aunque ya representa un gran servicio haber demostrado cómo se pueden postular conexiones e influencias aparentemente fantásticas entre fenómenos, sosteniéndolas en las propiedades puramente formales de un conjunto analógico, también se debe tener en cuenta la ontología indígena. Al subrayar las características formales de la racionalidad analógica, nos ofrece una comprensión de la precisión sistemática que está vinculada con los modos de explicación que no están basados únicamente en el paradigma de causa y efecto. Pero esto no nos lleva mucho más allá del análisis del siglo XIX, de Tylor y Frazer, quienes expusieron sus logros intelectuales y también lo que consideraron el fatal error vinculado con las fórmulas analógicas de la magia: el error está en tomar

estas fórmulas como medios instrumentales para adquirir algún bien concreto. Pero si no supeditamos estas fórmulas a la exigencia moderna de explicar tales cosas a partir de su utilidad, entonces lo que confrontamos en estas expresiones mágicas no es una ciencia errónea sino una afirmación sobre el significado del mundo. Evans-Pritchard habló en contra del reduccionismo psicológico y el utilitarismo de Tylor y Frazer, señalando que las fórmulas mágicas no son hechos psicológicos sino sociales, cuyo verdadero valor radica en el lenguaje de las relaciones sociales y en el legado ineludible de la cultura (Evans-Pritchard, 1933). Para parafrasear el famoso aforismo de Durkheim relativo a la religión, la magia es la sociedad que se hechiza a sí misma. Volviendo a las analogías que constituyen creencias mágicas, tenemos por lo tanto que preguntar: ¿por qué, en primer lugar, ciertas propiedades, y no otras, se consideran relacionadas analógicamente? Aunque podemos marcar, por ejemplo, la relación analógica entre dinero y capital y demostrar el problema y la solución a la que conduce tal analogía, aún no apuntamos más que a un conjunto de supuestos, cuyo significado en última instancia se apoya en una base distinta de las presentes en las propias reglas del razonamiento formal. Esta base se deberá encontrar en la metafísica y en la filosofía social del grupo en cuestión y, en este caso específico, una dimensión importante de esa filosofía es transmitida en el paradigma de la economía de valores de uso, en tanto y cuanto dicho paradigma transmita el significado de la mercantilización y la reificación.

El modo de razonamiento analógico es obligatorio en las economías de valores de uso, porque las cosas no se ven como sus factores constitutivos, sino como las corporeizaciones de redes que guardan una relación entre sí. Las cosas interactúan por los significados que comportan —significados transitorios, sensoriales, interactivos, animados— y no por los significados de la fuerza física, prisioneros en la celda privatizada de la cosificación encerrada en sí misma.

Los tipos de analogía que se tomaron de los ejemplos extraídos del Valle del Cauca son interesantes en el sentido de que la relación de causa y similitud entre los términos aislados que forman estas analogías, dependen del conjunto total, y no se dan en los términos mismos. El concepto de «causa» vinculado con esto no es el de causalidad mecánica, sino el de patrón, asociación y propósito. Nada más que una inmensa confusión puede resultar de supeditar este concepto al paradigma

mecánico de fuerzas interactuantes, que es similar a hacer rebotar bolas de billar o a enganchar ruedas dentadas; de ahí que al ser presentada bajo tales formas de razón, la óptica de la reificación las considera irracionales. Al describir las propiedades del siguiente tipo de analogía, que es el mismo tipo que consideramos antes, Hesse señala que las relaciones de similitud en un nivel horizontal son dependientes del sentido particular establecido por las relaciones verticales (1963).

Padre	Estado
Hijo	Ciudadanos

Además, las mismas relaciones verticales no son causales en ningún sentido especifico e, incluso, si los términos individuales se consideran separadamente de todo el conjunto analógico, cada uno de ellos posee una variedad de connotaciones. Así, el significado específico de cualquiera de los términos dentro de la estructura total depende del conjunto total de relaciones. Esto quiere decir que la importancia de los términos individuales no es resultado de su significado como términos aislados, desconectados entre sí. Más bien son términos relacionales que corporeizan el significado establecido por el conjunto de relaciones de la que cualquier término forma parte. Las cosas son relaciones y estas relaciones son más ontológicas que lógicas.

Una analogía selecciona una variedad de posibilidades con el fin de que resulte persuasiva y significativa. En los ejemplos del Valle del Cauca, el significado tiene que ver con las precondiciones sociales de crecimiento e intercambio. Esta no es una ciencia de las cosas, sino una ciencia de la retórica, cuyo medio son las condiciones y relaciones sociales que están amenazadas con transformarse en cosas.

Los términos individuales no se toman en cuenta atomísticamente. No se atienen al paradigma corpuscular newtoniano o a lo que A. N. Whitehead llama una filosofía de relaciones externas. Se atienen, en cambio, a una filosofía orgánica de relaciones internas, donde cada uno de los términos por separado corporeiza el conjunto total de relaciones de la que se parte (Whitehead, 1967: III-18; Ollman, 1971: 27-42).

Para decirlo brevemente, la doctrina metafísica de las relaciones externas es el fundamento del método analítico y reductivo; en este método, las explicaciones analizan cualquier fenómeno dado por sus

componentes atomísticos supuestamente irreductibles, y así terminan por ilustrar las leyes matemáticas de causa y efecto que supuestamente están entre estos átomos, lo que en suma constituye la totalidad del fenómeno. Esta doctrina es central en la tradición cartesiana y en la visión de la naturaleza que Galileo, Descartes y Newton inculcaron a la ciencia moderna y al positivismo en su exitoso curso. Aunque desestimadas por los físicos teóricos desde principios del siglo XX, estas ideas continúan proporcionando las bases de las ciencias sociales modernas y de las ideologías populares de Occidente que se refieren a la sociedad. Dos de sus particularidades nos conciernen: primero, como dice Whitehead: «El carácter de cada una de estas cosas fundamentales se concibe así como su propia calificación particular. En tanto existente es comprensible en completa desconexión con cualquier otro existente del mismo tipo: la verdad fundamental es que para existir no requiere otra cosa que a sí mismo» (Whitehead, 1967: 113). En otras palabras, el significado o identidad de una cosa se da solo en sí mismo, más que en el contexto del que es parte. Segundo, como también señala Whitehead, a causa de la descontextualización, las relaciones entre las cosas (y los cambios de cosas o de sus relaciones) se conciben como algo externo a la cosa misma. Estos conceptos requieren del auxilio de un tipo de deísmo y fetichismo, que es similar al del propio Newton cuando conceptualizó el cosmos de las cosas, que de otro modo hubieran sido cosas atomizadas.

El fetichismo inherente a las creencias del Valle del Cauca surge de una metafísica y de un conjunto de precondiciones sociales bastante distintas. En la epistemología campesina y de la clase trabajadora, los términos o cosas individuales se conceptualizan como los «momentos» de Hegel: cada uno expresa la totalidad de lo cual es su manifestación. Las cosas contienen la totalidad dentro de sí, por así decir, y se las puede ver casualmente, actuando sobre otros componentes bajo la influencia de estos. Pero para nosotros son de interés más que nada como cifras y signos que se hacen eco del significado del sistema que la sociedad forma con ellos.

Decidí también (realmente me vi obligado a ello) interpretarlos en este sentido, en vez de ver un mundo de átomos que nadan mecánicamente en los vapores etéreos del tiempo y el espacio. El marxismo descansa en una apreciación aguda de dicha perspectiva (cf., Ollman, 1971), aunque esto se ignore habitualmente, debido a que los

intérpretes posteriores entendieron que su idea del materialismo era la misma que la de la ciencia burguesa, mecánica y empírica.

Como conclusión, vale la pena repetir que aunque las estructuras analógicas pueden invertirse y las relaciones se pueden transformar, en los ejemplos tomados en el Valle del Cauca, donde un modo de producción está desplazando a otro, la ética y la razón del valor de uso se siguen manteniendo. Las metafísicas que subyacen en el modo analógico no han sido repudiadas, aunque hoy en día los campesinos casi no poseen otra cosa que su fuerza de trabajo abstracta. Las analogías no son neutrales, a pesar de la influencia neutralizadora de la distinción valor-hecho que es intrínseca a la ciencia moderna y la teoría económica, donde se sostiene que «la economía es completamente neutral entre los extremos; en tanto y cuanto el logro de cualquier fin dependa de medios escasos, es relevante para las preocupaciones del economista. A la economía no le preocupan los fines como tal» (Robbins, 1935: 24).

Nada podría estar más lejos de la teoría económica y del comportamiento de los campesinos y de los peones del campo del sur del Valle del Cauca, para quienes la economía está absolutamente relacionada con los fines. Sea o no económica, la razón es para ellos mucho más que la mezquina preocupación por la máxima coordinación de unos medios escasos para fines alternativos. La razón es, en cambio, aquello que corporeiza las condiciones de la existencia objetiva. Su comprensión de la razón capitalista y la praxis que esta corporeiza, los lleva a concluir que el sistema es contrario a las leyes de la naturaleza, que es maligno y fundamentalmente destructivo para las condiciones de existencia objetiva.

Supeditar su razón a la instrumentalidad de medios y fines, y vaciar a la formalidad de las analogías consideradas separadamente de sus contenidos y propósitos, no es más que apresurar la muerte de esas condiciones. Una sociedad o comunidad campesina puede verse involucrada en la producción de bienes de consumo, pero esto no tiene forzosamente que constituirla en una cultura reificada. Una comunidad puede verse afectada y controlada por el mundo capitalista más amplio, pero esto en sí mismo no hace necesariamente de dicha comunidad una réplica de la sociedad más amplia y de la economía global. Los intentos de interpretar las formaciones sociales precapitalistas mediante lo que Polanyi llamó nuestra obsoleta mentalidad mercantil, son ejercicios

desafortunados de un etnocentrismo ingenuo, que en realidad ni siquiera es aplicable a la propia sociedad mercantil, sino que es simplemente una replica de su apariencia.

Tercera Parte

Las minas de estaño bolivianas

No conocieron el valor inflatorio del dinero
su moneda era el Sol que brilla para todos
el Sol que es de todos y a todo hace crecer
el Sol sin inflación ni deflación: Y no
esos sucios «soles» con que se paga al peón
(que por un sol peruano te mostrará sus ruinas)
Y se comía 2 veces al día en todo el Imperio
Y no fueron los financistas
los creadores de sus mitos

Ernesto Cardenal,
La economía de Tahuantinsuyu.

Capítulo 8
El diablo en las minas

En los pozos de las minas de estaño que se encuentran en las montañas de alrededor de la ciudad de Oruro, Bolivia, los mineros tienen estatuas que representan al espíritu que es dueño de las minas y del estaño. Estos iconos, conocidos como el diablo o el Tío, pueden ser tan pequeños como una mano o tan grandes como un ser humano. Tiene el poder de la vida y la muerte sobre las minas y sobre los mineros, quienes hacen ritos de sacrificio e intercambio de ofrendas al espíritu que representan los iconos; manifestación contemporánea del poder precolonial de la montaña (Nash, 1976: 27; Costas Arguedas, 1961, 2: 303-304).

El cuerpo está esculpido con mineral. Las manos, rostro y piernas están hechos de barro. A menudo, los ojos se forman con trozos brillantes de metal o focos de luz de los cascos de los mineros. Los dientes pueden ser de vidrio o de cristal, afilados como clavos, y la boca está entreabierta, a la espera de las ofrendas de coca y cigarros. Las manos están extendidas para recibir el licor. En la mina «Siglo XX», el icono tiene un enorme pene erecto. El espíritu también puede tener la forma de una aparición: un *gringo* rubio, barbudo, de cara roja, con sombrero vaquero, parecido a los técnicos y administradores que controlan a los decenas de miles de mineros que extraen el estaño que, desde fines del siglo XIX, ha hecho de Bolivia un satélite del mercado mundial de materias primas. También puede tomar la forma de un súcubo que ofrece riquezas a cambio de la vida o el alma del individuo (Nash, 1972).

Sin la buena voluntad de este espíritu, que se gana por medio de rituales, tanto la producción minera como la vida de los mineros corren peligro. En el mejor de los casos, el espíritu dueño de las minas es extraordinariamente ambivalente, porque representa la fuerza de la vida

y la fuerza de la muerte; a medida que cambia el contexto político y económico, lo hace también su ambivalencia. Después de los cambios revolucionarios y de la nacionalización de las minas de 1952, la propiedad personal privada de los barones del estaño fue remplazada por un anquilosado control burocrático y por una dictadura militar; de alguna manera, esto hizo que la lucha de los trabajadores por el control fuera más ardua y crítica de lo que había sido en los días de los barones del estaño. Desde el golpe militar de 1964 se suprimieron los ritos de los mineros al espíritu dueño de la mina. Asegurando que impiden el progreso, algunos mineros creen que es mejor olvidarse de los ritos. Otros dicen lo contrario, y sostienen que el gobierno suprimió los ritos porque estos mantenían la solidaridad entre los proletarios y el alto nivel de conciencia revolucionaria, por la que las áreas mineras son famosas.

Cada cambio en el modo de producción y cada nuevo desarrollo de lucha política, agrega nuevos significados y transformaciones a la simbolización y comprensión del espíritu dueño de la naturaleza. En las comunidades campesinas del altiplano andino, donde individual o comunalmente los labradores ejercen un cierto control real sobre los medios de producción, los espíritus dueños de la naturaleza difieren de los de las minas, donde reina el modo de producción capitalista. En las comunidades campesinas, también, los espíritus dueños tienen el poder de la vida y la muerte sobre los seres humanos y sobre los recursos. Especialmente importantes son los espíritus dueños de las montañas, a quienes se personifica con frecuencia, aunque nunca se les erigen esculturas; ellos no tienen el carácter activamente maligno del espíritu de las minas y los ritos en su honor son mucho menos frecuentes. En la vida campesina, los espíritus dueños de la montaña se corporeizan en iconos naturales, tales como los riscos o los cantos rodados, cuya vitalidad y entereza garantizan la vitalidad y solidaridad de la comunidad que reside en las laderas montañosas. Los ritos de sacrificio y de intercambio de ofrendas para los espíritus dueños de la montaña ejemplifican y ratifican estas creencias: garantizan el suave flujo de la producción, cuyo objetivo principal es la autosubsistencia y existen fundamentalmente fuera del intercambio mercantil capitalista. Al alimentar al espíritu de la montaña, los productores campesinos se aseguran que los espíritus de la montaña los alimentarán. Los intercambios de ofrendas con los espíritus garantizan que ellos les van a corresponder con dones de vida

para los campesinos. En las comunidades que están relativamente aisladas del mercado comercial y de la cultura comercial, la comprensión y la representación de los espíritus dueños de las montañas responden más a los motivos y benevolencia indios que en las comunidades campesinas que no están tan alejadas. La ambivalencia de los espíritus dueños está siempre presente, pueden por igual hacer daño o ayudar, pero el intercambio ritual de ofrendas puede canalizar esta ambivalencia hacia una salida favorable.

Únicamente en las minas, en las montañas perforadas de la organización capitalista, el espíritu dueño parece ser predominante y activamente maligno. Allí, los ritos al espíritu dueño son necesarios y frecuentes; y sin embargo, a pesar de los ritos propiciatorios, los mineros están constantemente al borde del fracaso. Hasta comienzos de la década de 1950, bajo el personalista control de los barones del estaño, como Simón Patiño, los ritos de los mineros tenían un alto grado de legitimidad; Patiño mismo participaba de algunos. Después de la nacionalización y la reorganización de las minas bajo la égida del capitalismo estatal, los mineros se vieron expuestos a una situación diferente, con contradicciones nuevas. Siendo parte de la nación boliviana, teóricamente compartían la propiedad de las minas, en sus sindicatos izquierdistas se luchaba continuamente por este derecho. Sin embargo, la administración cotidiana del proceso laboral y la reivindicación real por la distribución de la riqueza minera, no pasaron por sus manos, y la dominación burocrática, en algunos aspectos, pudo haber empeorado la situación. Ciertamente parece haber hecho su empeño aún más arbitrario y más anónimo. La violencia sangrienta del Estado contra ellos no ha cesado en absoluto. Al considerar este desarrollo histórico reciente, se perciben con mayor agudeza las transformaciones y la ambivalencia que marca la figura del diablo dueño de las minas, el Tío. «Todo aquel que juega con el Tío se transforma en un demonio», señaló la mujer de un minero a finales de la década de 1960. Las mujeres se mostraron especialmente prejuiciosas frente a los cambios organizativos y la mecanización y severamente críticas con las concentraciones de mineral. La misma mujer dijo:

> Así ya no le consultamos más al Titito (tiíto querido). Antes solía aparecerse, pero ahora no puede. Está completamente acabado y no puede. Es en vano que hagan el *ch'alla* (ritual) para el Tío. Nosotros lo

> hicimos con piedras grandes que contenían metal. Se parecía a una persona que fumaba su cigarro, igual a nosotros. Después que terminaba el cigarro, masticaba coca, masticaba con las mujeres de sus bolsas de coca. Nosotros solíamos presentarnos ante el Tío con nuestros rebozos de seda. Solíamos hacerle consultas. Tocábamos el metal de sus manos. Era hermoso, como azúcar en bruto. (Nash, 1976: 81)

Al igual que los mineros europeos de finales del Medioevo y principios de la era moderna, los mineros bolivianos de hoy en día atribuyen a la mina una vida orgánica y espiritual. Tienen que entender el metabolismo de esta vida y trabajar con él, y para hacerlo, deben sobre todo realizar intercambios. Esto se logra por medio de un ritual que dramatiza el intercambio y da un buen nivel de comprensión a su significado específico.

Antes de la nacionalización, los salarios se compartían entre los diez o quince miembros de una cuadrilla de trabajadores, quienes estaban sujetos a contratos que se basaban en la cantidad de metal excavado. Después de la nacionalización, las cuadrillas se desmembraron y se formaron unidades de dos personas; los salarios se fijaron por metro cúbico excavado y no por la cantidad de metal extraída. Hasta cierto punto, la intensa solidaridad del pequeño grupo de trabajo fue remplazada por el sindicato nacional de trabajadores, la Central Obrera Boliviana, pero después del golpe militar y la toma de las minas en 1964, el sindicato perdió buena parte de su poder. Actualmente, los trabajadores no tienen ni la fuerza de sus antiguos grupos de trabajo, ni la del monolítico sindicato.

De conformidad con la estructura de pagos y la organización del trabajo anterior a la nacionalización, los ritos de los mineros para el espíritu dueño de las minas y el estaño, llevados a cabo todos los martes y viernes, acentuaban el deseo de mineral y la mitigación del peligro. Ahora los ritos han sido prohibidos por la administración, pero los mineros persisten en realizarlos (aunque en una escala muy reducida), aun cuando el grupo primitivo de trabajo ya no existe y obtiene sus salarios por volumen excavado y no por la cantidad de estaño extraído. A pesar de esta alteración radical en la forma de calcular la paga, los mineros y sus persistentes ritos continúan relacionados con la vida en la mina.

Esta preocupación trasciende el mezquino economicismo de los administradores y del trabajador realmente alienado, típico de la industria moderna. Los mineros consideran que son ellos, y no los

administradores, quienes entienden la mina y se preocupan por ella. En la autobiografía del minero Juan Rojas, se muestra con notable claridad que a los mineros les preocupa la vida de la mina, como si por así decir fuera una entidad viva. Del relato detallado de Rojas, el lector ve y siente, una y otra vez, que el trabajo del minero es un proceso de empatía con la mina, que la alimenta al mismo tiempo que la excava. Se ven forzados por la jerarquía administrativa a luchar con la pared rocosa y a odiar el trabajo que les destruye los pulmones y les acorta la vida, pero, al mismo tiempo, se preocupan por la mina. Su actitud implica algo más que respeto: es reverencial, y surge de la interacción de la que dependen los mineros. Este sentido de mutualidad es una práctica que se vive cotidianamente, de coparticipación con otros trabajadores en una empresa altamente arriesgada que requiere de la confianza común y de una buena coordinación. Es también la sensibilidad de la coparticipación con los modos mismos de la mina. Este sentido de afiliación a la mina viene de la experiencia y de las habilidades que se ganan afanosamente frente a la pared rocosa, a medida que se introduce gradualmente en el metabolismo de la mina (Rojas y Nash, 1976)

Joseph W. Bastien describe una sensibilidad similar por parte de los campesinos del norte de Bolivia hacia las montañas en las que habitan. Esta gente dice estar unida porque sus comunidades corresponden a partes diferentes pero entrelazadas de la montaña, a la que consideran como un cuerpo humano. Trabajan con las tierras de la montaña; la montaña les da la vida; alimentan a la montaña con ofrendas rituales y le dan vida e integridad. Mientras que ellos sostienen su vida, la montaña sostiene la suya (1978: 190-191). Es este sentido de reciprocidad entre el trabajo, entre la gente y entre las personas y la naturaleza, lo que se cumplimenta con los rituales, aun cuando la producción comercial y el intercambio moderno se opongan a dicha reciprocidad. De hecho, al amenazar su integridad, la producción de artículos de consumo y el intercambio mercantil parecen exacerbar extrañamente este sentido de la mutualidad viva.

De acuerdo con una vasta serie de significados inscritos en la mitología, la magia y el despertar de los poderes dormidos de la naturaleza, a menudo se habla de los productos minerales como si estuvieran vivos, fulgurantes de movimiento, color y sonido. Se puede decir de ellos que fluyen como el agua, que se mueven, duermen, que son puros,

hermosos, que crecen como una papa, que son como el azúcar en bruto, suaves, que gritan en las profundidades de la tierra. La esposa del minero, a quien citamos antes, describe cómo la Virgen del Socavón está encima del oro, en el pozo. Al hervir el agua sobre el oro, la mujer compara la belleza del metal con el azúcar en bruto. Este oro no puede ser desplazado, aunque él mismo está en movimiento. La Virgen detesta que la muevan. Si la movieran, la ciudad de Oruro estaría perdida, porque entonces el agua sobre la que ella camina, se la llevaría lejos. Uno debe propiciar a la Virgen, porque de otro modo podría comerse a la gente (Nash, 1976: 77-78). En toda la mitología de las tierras altas latinoamericanas, la Virgen se asocia por lo común con la fertilidad y el agua, y se la opone la importante deidad masculina, asociada con la destrucción y el calor. La antítesis de movilidad e inmovilidad corresponde con la codicia por el oro y con los peligros de retirarlo del lugar en que se encuentra. Las mismas creencias se aplican al oro y la plata en la montaña que San Pedro custodia. Si se lo moviera de su lugar, la montaña ardería, y el pueblo con ella. Se dice que los vendedores de coca llevan un recién nacido cada Carnaval y lo arrojan vivo al pozo. A cambio, el diablo les da plata. Este contrato se hacía por medio del mismo ritual de sacrificio, el *k'araku*, que los mineros del estaño hacen con una llama al espíritu dueño de las minas de estaño, el Tío. La montaña de San Pedro es muy rica en mineral, pero en ningún caso la gente podría sacarlo. La mina de San José también tiene buen metal, pero la gente dice que está dormido, y que por el momento no lo pueden trabajar. Esa mina está habitada por muchos espíritus encantados.

La mina está encantada, pero se trata de la antítesis de lo que es un encantamiento cristiano. En realidad, su mismo poder parece derivar de dicha antítesis. Es lo opuesto al mundo de Cristo; es el del Anticristo. En la entrada de la mina uno puede rezarle a Dios y hacer la señal de la cruz, pero una vez dentro, nada de esto se debe hacer. Ni siquiera se puede usar el pico cuando se trabaja cerca del mineral, porque el pico tiene la forma de la cruz. Caso de hacerlo, se puede perder la veta (Rojas y Nash, 1976: 371). Dios reina en la superficie, pero el Tío es el rey de la mina. «No nos arrodillamos ante él como lo haríamos ante un santo», dice un minero, «porque eso sería sacrílego» (Nash, 1972: 226). El padre Monast, quien trabajó en Bolivia, nos dice que los mineros le prohibieron al obispo de Potosí celebrar misa en el interior de la mina.

Como cualquier otro sacerdote, al obispo se le considera enemigo del Tío, y su presencia podría provocar la desaparición del estaño. El Tío es Lucifer, el diablo, y la obtención del estaño depende de que se le rinda homenaje. En la entrada de la mina «Siglo XX» se encuentran dos iconos: a un lado, San Miguel; al otro, el Tío (Monast, 1969: 100-101). «No debemos decir Jesús, María y José y hacer la señal de la cruz, porque el metal desaparecería», según la mujer que citamos anteriormente (Nash, 1976: 126).

De la misma forma que la mina está en contraposición con el poder sagrado del cristianismo, y el Tío con Dios, existe otra contraposición entre el Tío y la Pachamama (la Madre Tierra). El Tío es una figura masculina, monstruosamente masculina; tal y como lo representa su gigantesco pene. Los peligros de la minería pueden hacer que los mineros pierdan su virilidad y cuando esto sucede, le piden al Tío que los haga potentes como él mismo. En todos los Andes, la Pachamama representa la fertilidad, y ella recibe las ofrendas rituales de licor con las que se riega el suelo. Antes de ofrecerle licor al Tío, los mineros dejan caer un poco en el suelo para ella. Dicen que cuando ellos *achamama* (mastican coca), ingieren su espíritu (Nash, 1972: 226). Antes de entrar en la mina, los mineros la saludan: «Buenos días, vieja, no dejes que nada me suceda hoy»; cuando se van, le agradecen por cuidar de sus vidas. Cuando se sienten en peligro, le piden que interceda ante el Tío, y cuando utilizan dinamita, le piden que no se enoje con ellos.

Antes que la administración los suprimiera, los ritos para el Tío se realizaban regularmente los martes y viernes, los días para los ritos de brujería y sus exorcismos en toda América Latina. «Comenzamos a *cha'alla* en las áreas de trabajo dentro de las minas», explica un minero. «Llevamos estandartes, confeti y carteles de papel, todo. Primero empezamos con el Tío. Le ponemos un cigarro en la boca. Después derramamos alcohol en el suelo para la Pachamama. Yo y mi socio lo hacemos, somos "políticos"; una especie de equipo. Regamos el alcohol y después le damos un poco al Tío. Después sacamos nuestra coca y empezamos a masticar, y fumamos. Servimos licor de las botellas que cada uno lleva. Encendemos el cigarro del Tío y decimos. "Tío, ayúdanos en nuestro trabajo. No dejes que ocurra ningún accidente"» (Nash, 1972).

Beben licor, hablan y cantan cosas sobre su trabajo y su historia política. Enrollan fajas de papel con inscripciones en el cuello del Tío y preparan un altar con ofrendas: hierbas, el feto de una llama y pasteles con dibujos de objetos deseados como, por ejemplo, casas o animales, o también con dibujos de monstruos. Estos son quemados delante del Tío. Entonces se van medio borrachos hasta donde se cambian de ropa, después de lo cual hacen más ofrendas al Tío, enroscándoselas en el cuello, entre ellas, fajas de papel.

Los accidentes son frecuentes y a menudo mortales, y están íntimamente ligados a la malevolencia del Tío y a su propiciación. Nash cita a un minero que describía cómo cuando los mineros se asustan, gritan: «¿Qué haces, Tío?» Después de haber estado a punto de ocurrir un accidente, le ofrecen licor y coca al Tío y le agradecen haberlos salvado. Cuando hace un año murieron tres hombres en un accidente, los mineros estaban convencidos de que el Tío estaba sediento de sangre. Le pidieron a la administración algo de tiempo libre para efectuar un rito. Compraron tres llamas y contrataron a un chamán. Los hombres le hicieron al Tío una ofrenda de sangre, mientras decían: «¡Toma esto! ¡No te comas mi sangre!» (ibídem: 229-230).

Si bien en este caso la causa inmediata para llevar a cabo un rito fue un accidente físico específico, los mineros no le rogaron al Tío que rectificara las prácticas mineras defectuosas, sino que no se comiera su sangre. En las minas el peligro es constante. Los túneles se pueden derrumbar, la dinamita puede causar daños al explotar y demás. A este peligro real hay que sumarle el peligro del espíritu dueño, quien representa todos estos peligros físicos, porque el Tío es básico para la vida de la mina. El contacto con los dioses siempre es arriesgado y está viciado por la amenaza de muerte. Los sacrificios permiten que los hombres se acerquen a los dioses mediante la mediación de la víctima del sacrificio. De esta forma se puede comprar paz, pero no puede quedar acordada. El sacrificador puede terminar siendo el sacrificado. El ruego al Tío de «¡Toma esto! ¡No te comas mi sangre!» ilustra esta posibilidad siempre presente. En otro nivel, esta posibilidad es testimonio de la ambivalencia de los dioses, dueños verdaderos de la riqueza de la mina. También es testimonio de los peligros del intercambio desigual y del temor de que el intercambio entre los mineros y la mina esté siempre desequilibrado. Cuando el minero Juan Rojas nos relata un rito de sacrificio al

Tío, efectuado después de un accidente, describe cómo los mineros se tornan felices (Rojas y Nash, 1976: 366-369). Ellos declaran que alimentan al Tío con todo su corazón para que la mina prospere. Los ritos no evitan demasiado los accidentes: se realizan después de ocurridos. Los peligros que corren los mineros representan la preocupación que sienten por la prosperidad de la mina.

Un compañero de trabajo de Rojas sufrió un serio accidente en 1966. Rojas mismo sintió que la suerte lo había abandonado. El ingeniero le negó el permiso de renunciar como jefe de la cuadrilla. Cuando su compañero regresó al trabajo, le sugirió a Rojas que hicieran un rito al Tío. Ambos compraron las ofrendas de azúcar, maíz duro, maíz dulce, cerveza, vino blanco, vino tinto, pisco y una oveja. Contrataron a un chamán visitante. En lugar de permitirle al chamán que le atravesara el corazón con alambre, lo que lo ensuciaría y mataría, los mineros insistieron en que le cortara la garganta al animal y salpicara con su sangre la pared rocosa, en lo profundo de la mina. Más tarde se fueron a comer la oveja. El chamán había preparado la mesa (altar) junto al fuego, con diferentes variedades de golosinas, azúcar, granos, grasa de llama y seis llamas en miniatura hechas con grasa de llama, queriendo significar que el sacrificio iba a ser equivalente a seis llamas de verdad. El azúcar, que en los rituales es lo opuesto a la sal, era para la compañera del Tío. Después de que el pequeño grupo se hubo comido la oveja, llegó sin anunciarse un hombre que trabajaba en otro lado. Esta era una buena señal. Se le dio el nombre de *Mallku*, que es también el término sagrado que se aplica a los santuarios sagrados terrenales de las montañas, los santuarios de sus antepasados. En quechua, el grupo dijo: «El cóndor ha venido a ayudarnos a comer» (los espíritus de la montaña pueden asumir la forma del cóndor). El hombre quería llevarse la carne a su casa y comerla allí, pero el chamán no se lo permitió. «Tienes que comer», dijo. «¡Si no lo haces, la compañera del Tío se lo va a comer!». Asustado, el hombre comió. Cuando terminaron, envolvieron los huesos en lana roja y regresaron a la mina. En la entrada de la mina rociaron infusiones rituales. Estaban contentos y decían que ofrecían esa comida de todo corazón; que la mina prosperaría. Entraron en el sitio donde pensaban colocar el corazón y los huesos. Pusieron el corazón en el centro de las golosinas azucaradas y las flores, y arriba colocaron los huesos formando un esqueleto completo, al que después

cubrieron con la piel. En las cuatro esquinas pusieron vino blanco, vino tinto, alcohol, cerveza, *paw paw* y unas pequeñas vasijas de barro. Hicieron un brindis, «por el recuerdo del sacrificio que le hicimos al Tío». Entonces, se alejaron rápidamente, sin atreverse a mirar atrás. Después de quedarse dos horas en el nivel del elevador, subieron a la superficie y continuaron bebiendo hasta que cayó la noche del día siguiente (Rojas y Nash, 1976: 366-369).

Ese rito es sorprendentemente similar al sacrificio de la llama que registró Bastien, en su relato de las ceremonias de la Tierra Nueva, las ceremonias que realizaban los campesinos kaata antes de plantar papas. A los espíritus dueños del campo, del ciclo de la agricultura, de los cultivos y del grupo familiar del territorio, se les alimenta con regalos especiales: coca, grasa de llama, flores, incienso y sangre. A la llama se la abraza y se la besa; lo mismo que decía Bernabé Cobo en su relato escrito alrededor de 1653, que los mineros besaban el metal y los instrumentos de fundición. Se le corta profundamente la garganta, e inmediatamente se le extrae el corazón. Mientras el corazón aún palpita, se recoge la sangre y se rocía el suelo en todas direcciones. Los participantes llaman al espíritu dueño de la llama, del *ayllu* (grupo social) y del ciclo de la agricultura: «Recibe esta sangre de la llama sacrificada. Danos una cosecha abundante, permite que nuestros rebaños crezcan y danos buena suerte en todo. Madre tierra, bebe esta sangre». El corazón de la llama se corta en pequeños trozos, y a cada espíritu dueño se le entrega uno. Más tarde, a los participantes más importantes se les ofrece grasa de llama. Resumiendo, Bastien escribe: «La sangre del animal más preciado del *ayllu* fluyó por todas las partes del cuerpo del *ayllu* y vitalizó sus estratos geográficos para producir más vida» (Bastien, 1978: 51-83).

En las comunidades mineras hay dos ocasiones en que se realiza un rito al Tío: el 1 de agosto (mes del diablo), que es cuando tuvo lugar el rito que describimos antes y el primer viernes de Carnaval. Hasta 1952, cuando los poderosos barones del estaño tenían todavía el control, los mineros le ofrecían alrededor de cien libras del mineral más rico, como parte de un rito en el que sacrificaban al Tío una llama blanca. A cambio, los barones del estaño le regalaban coca, licor y ropas. Es muy probable que esto provenga de los ritos que tenían lugar antes de la Conquista entre los mineros y su jefe, el *curaca*, o el mismo rey inca. Hoy en día; los mineros viejos dicen que Patiño, uno de los más

famosos barones del estaño, creía firmemente en el Tío y que le hacía importantes ofrendas (Nash, 1972: 221). La breve descripción de ese rito que fue profesado por un minero veterano, presenta temas que son paralelos a los de los ritos registrados por el cronista español del siglo XVII, Bernabé Cobo (1890-1895, 3: 345).

Durante el Carnaval, cuando tenía lugar el rito público para el Tío y los barones del estaño, también se realizaban dos procesiones donde se dramatizaba la historia de la Conquista y de la explotación minera. Estos dramas presentan de manera espectacular el significado de la minería y de las relaciones de clase.

En uno de ellos, *Hahuari*, que era el espíritu de la montaña y que hoy es identificado con el Tío, o diablo de las minas de estaño, aparece seduciendo a los campesinos virtuosos para que abandonen los campos y entren en la montaña a buscar los ricos minerales que guarda en sus entrañas. La gente se transforma en borrachines disolutos que se dejan engañar por la riqueza de la montaña. Entonces aparecen monstruos que se los quieren comer, pero que son detenidos por un relámpago que envía una princesa inca, a la que más tarde se identificó con la Virgen del Socavón. Hoy en día se pueden ver estos monstruos en forma de iconos de riscos, dunas arenosas, piedras y lagos. Según Nash, se los debe propiciar durante el Carnaval (y en agosto), cuando cientos de danzantes se lanzan a la calle, vestidos de diablos (1972: 224).

La segunda procesión es *La conquista de los españoles*, que tiene lugar el domingo y el lunes de Carnaval, en Oruro. También es parte de la celebración de la Virgen del Socavón, identificada como una princesa inca. Nathan Wachtel lo considera como una clara manifestación del mesianismo andino (1977). Los actores de esta procesión tienen un guión escrito, que Ena Dargen registró en su totalidad en quechua y español, en 1942 (Hernando Balmori, 1955). Este despliega vívidamente el drama de la conquista europea: su crueldad, engaños y avidez por los metales preciosos. Se subraya especialmente el asombro y la total falta de comprensión del rey inca ante las exigencias de oro y plata. El capellán de los españoles trata de explicar los misterios del cristianismo y de persuadir al rey inca de que se someta al rey de España; el inca responde diciendo que él es el dueño legítimo de sus dominios, y que no abandonará ni a estos ni a su religión; le pide al sacerdote alguna señal de su

religión, le muestra entonces una Biblia, que arroja al suelo. Enfurecidos, los españoles asesinan a los indios y toman prisionero al rey inca, lo decapitan y los pueblos andinos son conquistados. Un miembro de la nobleza inca maldice todo el oro y la plata para que desaparezcan y para que los españoles se vean obligados a vivir de su trabajo. Una princesa inca reza: «Padre eterno, deja que venga el joven inca poderoso. ¡Resucítalo!». Como hace notar Clemente Hernando Balmori en este punto de la narrativa, el primo de Pizarro, líder conquistador, escribió en 1571 que cuando mataron al rey inca Atahualpa, sus hermanos y esposas afirmaron que él volvería a este mundo (Hernando Balmori, 1955: 46). Al final de la procesión, Pizarro vuelve a España y le ofrece al rey de España la cabeza y la corona del inca. «¡Oh general Pizarro», exclama el rey, «¿qué dice usted? ¡Mis órdenes fueron las de no tomar la vida de un gran rey, uno quizás más grande que yo mismo!». Después de un largo discurso sobre la crueldad y la desobediencia de Pizarro, el rey lo condena a morir de la misma forma que el inca, con lo que todos sus descendientes también serán destruidos.

La apelación a la vida es predominante en los ritos de los mineros al Tío, espíritu diabólico dueño de las minas de estaño. El deseo del mineral y la mitigación de los peligros físicos son componentes importantes de este ruego, pero únicamente dentro de un propósito más amplio. Con todo, los mineros están constantemente al borde de ser destruidos. El Tío parece implacablemente resuelto a hacerlos desaparecer. Sin embargo, como sugieren los ritos y como evidencian las procesiones, el Tío coexiste con una historia simbólica de conquista y minería, cuya maldad está cargada con la promesa de reversión. Los mineros abandonaron la vida campesina para entrar en la economía antinatural del trabajo asalariado; ahora, arrancan de las entrañas de la montaña sus metales preciosos. Sin embargo, su destrucción inminente viene retardada por la acción de la princesa inca, a la que agasajan públicamente. El rey inca y el universo indio fueron destruidos por los españoles en el nombre de los metales preciosos y del cristianismo. La nobleza inca echó su maldición a los metales preciosos, haciendo que desaparecieran. Los hombres y mujeres que los buscan con su sudor y con rituales en sus escondrijos, enterrados bajo estratos y más estratos de atrincherados simbolismos, colores, mitos, movimiento, sonido, drogas y sacrificios, deben saber por qué es tan difícil y qué significa persistir.

Pero en cualquier caso, se ven obligados a ello. El Tío es un custodio del significado de la sumisión india y de la pérdida de control sobre sus vidas que reclaman constantemente. Así, por esa misma maldición, los españoles y por ende todos los no indios, están condenados a perder su poder de explotar el trabajo indígena, deberán vivir de su propio sudor y afán. Al mundo dominante no se le acepta como bueno o natural. El Inca volverá y la herencia de Pizarro será destruida.

Esto es fantasía, por supuesto, pero es de las que penetran el universo andino. También en las comunidades campesinas existe el mito mesiánico del retorno del Inca, pero en ninguna parte, en la sociedad campesina, los espíritus dueños de la naturaleza toman la misma realidad esculpida o la malevolencia activa que el espíritu dueño que vigila la agotadora vida de los trabajadores asalariados de las minas. Un elemento que no se encuentra en la vida campesina se ha sumado a la horrenda imagen del español, así como al brillo de los metales preciosos: la proletarización de los indios, asociada con una extraña fetichización de las mercancías.

Estas extrañas fantasías no se escapan tanto de la vida, en cuanto que se oponen a la forma explotadora y fragmentada que ha tomado; el evasivo «factor subjetivo» de la conciencia política se inflama y se vuelve a inflamar aquí en mitos de creación y en rituales de trabajo que se oponen a la forma que tomó la producción moderna frente a una forma anterior orgánica. Persiste así una visión mítica del pasado que compite con el presente, negando las afirmaciones de normalidad de esta última y sus reclamos de perpetuidad.

El materialismo histórico, escribe Benjamin, desea retener esa imagen del pasado que inesperadamente se aparece al hombre señalado por la historia en un momento de peligro. Este peligro amenaza el contenido de la tradición, y a la gente que la sostiene, con transformarse en herramientas de la clase gobernante. La lucha política comienza con la determinación de resistirse a esta intrusión ideológica. En cada era, sigue diciendo, debe renovarse el intento de arrancar a la tradición de un conformismo que está a punto de ahogarla. Es esta memorización politicamente inspirada, esta historiografía activa, la que los mineros expresan en sus ritos al Tío y a la vida de la mina. En la oscuridad de las montañas perforadas, ellos presentan su historia como la ven. Un líder del sindicato minero afirma:

> Esta tradición dentro de la montaña debe continuar porque no hay comunicación más íntima, más sincera o más hermosa que la que ocurre en el momento del *ch'alla*, el momento en que los trabajadores mastican coca juntos y se la ofrecen al Tío. Allí dan rienda suelta a sus problemas sociales, dan rienda suelta a sus problemas laborales, dan rienda suelta a todos los problemas que tienen, y allí ha nacido una nueva generación tan revolucionaria que los trabajadores comienzan a pensar en realizar cambios estructurales. Esta es su universidad. (Nash. 1972: 231-232)

Realizar cambios estructurales, cambiar la sociedad, es hacer historia. Para hacer historia es necesario retener el poderoso imaginario del pasado, que condena las distorsiones de la humanidad que las pretensiones objetivas del presente toman como normales. Para esto se requiere, como dice Benjamin, apoderarse de un recuerdo cuando este destella en un momento de peligro. Porque, como nos recuerda Herbert Marcuse, «"Toda reificación es un proceso de olvido". El arte combate la reificación, haciendo que el mundo petrificado hable, cante y hasta baile» (Marcuse, 1977: 73). Al final de su autobiografía, el minero Juan Rojas dice:

> Por ahora sé lo que hago y recuerdo lo que he hecho y sé también lo que voy a hacer. Pero para hablar con la verdad, un minero es desmemoriado. Se han perdido los recuerdos de los mineros. Así cuando un minero habla no lo hace con fidelidad. La memoria del minero no está fija. Muchas veces habla y no recuerda. Si recuerda por un instante, casi siempre se olvida después. ¿Por qué? Porque el cerebro del minero está perturbado por el crujido de la maquinaria, debilitado por las explosiones de la dinamita y el gas del estaño. Esto es lo que quiero explicar sobre mi situación. (Rojas y Nash, 1976: 478)

Capítulo 9
La adoración de la naturaleza

Los rituales mineros y las esculturas del diablo son formas de arte. Si aceptamos la sugerencia de Marcuse de que el arte combate la amnesia de la reificación haciendo que el mundo petrificado hable y cante contra una realidad represiva, comenzamos a entender entonces cómo y por qué el arte de los mineros está informado por su historia, que va retrocediendo a través de la vida campesina hasta los tiempos previos a la Conquista. Como arte, estos ritos y estatuas dramatizan y moldean el significado del presente con las esperanzas de liberarse de él. Por medio de los rituales, los espíritus de la naturaleza se alinean con el hombre y van en su ayuda. La proletarización de los campesinos transformados en mineros, y la modernización de los indios, no han llevado a un desengaño del mundo, sino a un creciente sentido de su destructividad y malignidad, según la figura del diablo. Los ritos mineros corporeizan e intentan trascender esta transformación; representan la historia, son rituales de los oprimidos; y lo hacen bajo el hechizo de una magia que apunta a la complicidad de la naturaleza con el hombre liberado.

Para los indios de los Andes la naturaleza está animada; las personas y la naturaleza forman una unidad intrincadamente organizada. Están ligadas entre sí por medio de orígenes comunes, y se corresponden la una a la otra. Esta unidad depende de un equilibrio en las fuerzas de la naturaleza y de un equilibrio complementario en las actividades sociales. Estas reciprocidades se ven con toda claridad en los rituales que tienen que ver con el nacimiento, la muerte, los esponsales, la desgracia, la agricultura y las curaciones. Estos rituales ejemplifican simultáneamente los principios metafísicos, instruyen a la gente en estos principios y los crean nuevamente. En caso de ser severas y sostenidas,

las distorsiones tanto de la esfera natural como de la esfera social modificarán enormemente la frecuencia, el tiempo, el contenido y el significado de los rituales, sin modificar necesariamente la base metafísica subyacente. Este parece ser el caso de los extraños ritos de los mineros al diablo. La naturaleza y las relaciones sociales han estado y continúan estando distorsionadas. Ambas están alienadas por el equilibrio que deberían lograr en condiciones ideales, como a las que se aproximan las comunidades campesinas contemporáneas de los Andes. Los ritos de producción y las desgracias de los mineros ejemplifican esta alienación y la exigencia de trascenderla. Pueden verse como ritos de curación, tanto en su sentido literal como en el sentido metafórico de curar las heridas y contradicciones que fueron infligidas a la cultura andina.

La cultura de la Conquista y la cultura indígena se fusionaron, formando una estructura antagónica de oposiciones. Esta fusión es un proceso activo y dinámico de yuxtaposición, reflexión y creación, cuyas ambigüedades y dualismos manifiestan divisiones profundamente arraigadas en el alma de la sociedad colonial y neocolonial. Así, el diablo de las minas no es idéntico al diablo del cristianismo de fines del Medioevo, y puede ser por igual un aliado o un enemigo. Por el mismo juego, según el cual la superficie de la tierra atrae una obediencia de tipo cristiana, las profundidades de la mina impelen a la adoración del Anticristo. Los interiores de las minas, oscuros y traicioneros, son bien conocidos por los trabajadores, quienes sienten que solo ellos saben realmente cómo trabajar las minas de forma productiva, y que los administradores son superfluos y explotadores.

La unificación de la persona con la naturaleza, que era la marca de pureza de la cultura andina previa a la conquista española, al igual que lo es hoy, tiene dos componentes asociados que no se deben dejar de lado: un tipo específico de economía política y un tipo específico de epistemología. Este es un sistema de producción e intercambio en el cual la gente se compromete entre sí mediante los principios comunales de propiedad e intercambio: las precondiciones materiales de subsistencia son extensiones tanto de la persona como del cuerpo comunal. Este parentesco de recursos, personas y sociedad encuentra su expresión y ratificación en una serie de ideas que entienden la naturaleza como un sujeto social y le dotan de una empatía de tipo humano. Como observan Hans C. Buechler y J. M. Buechler, los campesinos aymara de las

orillas del lago Titicaca entienden la relación de las esferas de lo natural y lo sobrenatural como una mutualidad. Un hecho de la vida humana se refleja en la naturaleza. Continúan diciendo que en el concepto de los aymara, el reflejo de la vida humana en la naturaleza no es una relación de causa y efecto, sino de analogía (Buechler, 1971). Este modo de comprender las conexiones no se debe confundir con la epistemología que subyace en los paradigmas atomísticos y mecánicos de la aplicación causal. Antes bien, como escribe Joseph Needham, esta es una epistemología que trata de «sistematizar el universo de cosas y eventos en un patrón de estructura, por el cual todas las influencias mutuas entre sus partes están condicionadas» (Needham, 1956: 285). Este patrón de estructura es el patrón del organismo universal, tanto de las relaciones sociales como de las naturales. Escriben los Buechler:

> Los paralelismos de las esferas humana y natural representan más que simplemente la identidad o asociación de elementos desiguales. Lo que está relacionado no son tanto las características como las relaciones similares. Por ejemplo, el aborto está relacionado con el nacimiento normal, como el granizo está relacionado con las condiciones climáticas propicias. El aborto no provoca granizo, ni el nacimiento normal propicia la fertilidad de los campos, pero para poder lograr un equilibrio de las fuerzas de la naturaleza, se debe mantener una normalidad complementaria de la reproducción humana (Buechler, 1971; 93).

Para los indios andinos que residen en las laderas del Monte Kaata, la montaña es un cuerpo humano. Sus campos se usan y sus diferentes productos se intercambian según las diferentes partes funcionales de ese cuerpo. La concepción de naturaleza y sociedad fusionada en ese organismo es aquí sumamente explícita. A la tierra se la entiende en términos del cuerpo humano, y al cuerpo humano se lo entiende en términos de la configuración de la tierra, culturalmente percibida. La tierra forma una *gestalt*, la *gestalt* del cuerpo humano. El pueblo alimenta el cuerpo de la montaña con ofrendas y sacrificios y la montaña corresponde con alimentos para todo el pueblo. El carácter sagrado de la montaña es dependiente de su totalidad: de la naturaleza, del grupo social, de la persona y de las tres cosas juntas. Los rituales permiten el despertar constante de la *gestalt* del cuerpo, y esta *gestalt* garantiza el cumplimiento de los ciclos del intercambio económico recíproco que une a la gente entre sí y con la tierra.

De acuerdo con esta cosmología, la epistemología y la ontología de los habitantes de Kaata no conciben al cuerpo y la mente, la materia y el pensamiento, como una dualidad. Los kaatanos no son kantianos. «El cuerpo incluye el yo interior», dice Bastien, «y las experiencias no se perciben dualísticamente como aquellas de la psiquis y aquellas del cuerpo» (1978: 43). Esto está cordialmente ilustrado por el significado de *yachay* (saber), asociado con los ritualistas y con el hecho de tomar coca. Este no es el conocimiento de un mundo exterior a través del pensamiento interior, como pretende hacérnoslo entender la epistemología cartesiana y todo su legado. Es, en cambio, «la omnisapiencia para entender los secretos del cuerpo de la montaña, en términos del cuerpo corporal […] La tierra y los humanos ya no existen como dicotomías, sino más bien como reflejos sin fin de espejos de formas distintas» (ibídem: 56). Saber es estar asociado con todo lo que rodea a uno, y es entrar en la tierra y ser parte de ella.

De ahí se supone que los ritos de sacrificios y los intercambios de ofrendas con los espíritus de la montaña no causan, de ninguna manera directa o mecánica, la fertilidad y la prosperidad de los campos. Estos ritos despiertan el poder dormido de la montaña, «no para controlarlo sino para experimentarlo y estar en situación de intercambio con él» (Bastien, 1978: 81). En este sentido, el intercambio con los espíritus de la naturaleza no es un instrumento de utilidad, sino una tautología y un fin en sí mismo, renovando los importantes significados que los rituales vuelven visibles.

Sería igualmente un error elaborar un diccionario de las propiedades taxonómicas de los espíritus, sin establecer con anterioridad el sistema total de parentesco metafórico que une a la naturaleza, la sociedad y los espíritus. Como destacan los Buechler, la identidad no es inherente a las cosas mismas sino a las relaciones similares o a las analogías que constituyen las cosas. El hecho de adoptar el punto de vista atomístico de la identidad como residente en las cosas mismas solo puede provocar que se incurra en el riesgo de retratar tales culturas como misceláneas confusas de una mezcolanza de afirmaciones de diferentes informantes. Frente a este resultado inevitable de la metodología del atomismo, el etnógrafo llega inevitablemente a la conclusión, con un aire de realismo funesto, de que un sistema tradicional, en su momento intacto, se encuentra ahora en un desorden heterogéneo, como resultado de la

aculturación, la modernización, etc. (*cf.*, Tshopik, 1968). Esta conclusión, que depende de los mismos edictos del individualismo metodológico que han llevado la conquista y la opresión a los Andes, exagera el grado en el que todos pensaban lo mismo antes de la aculturación, y, por el mismo mecanismo, exagera igualmente las brechas abiertas por la modernización que vendrían a fragmentar la cultura andina.

Es importante notar que las analogías entre el cuerpo humano, el cuerpo social y la naturaleza forman un sistema cultural que es como un idioma, con su propia autonomía e integridad. Una sola persona puede, y a decir verdad debe, hablar ese idioma; pero su conocimiento de ese sistema es por fuerza incompleto y está individualizado. Esto es como la relación que Ferdinand de Saussure planteaba entre «lengua» y «habla» (*langue y parole*), o la que Noam Chomsky acuñó entre «competencia» y «actuación». Como un sistema de lengua, la cultura se hereda de generación en generación, y es ineludible. Y como lengua, la cultura cambia sistemáticamente, al tiempo que la gente, en tanto seres sociales, crean activamente a partir del legado que les ha sido transmitido. De esta forma dialéctica, el sistema de analogías que se obtiene entre el cuerpo humano, el cuerpo social y la naturaleza, nunca es completamente fijo o isomórfico. En todas las esferas ocurren cambios. La cultura andina prueba su dinamismo e imaginación en la restauración constante de las asociaciones que constituyen esta red de analogías, particularmente cuando se le ha distorsionado con la intrusión de fuerzas políticas y económicas tales como aquellas que provocan que las comunidades cedan a los blancos tierras y recursos. Como resultado de tales discrepancias, entre la metáfora de la montaña y la metáfora del cuerpo, dice Bastien: «La lucha en los Andes es un intento de eliminar las discrepancias entre los términos análogos. Esto brinda una explicación cultural para la violencia en los Andes» (1978: 194). «Esta violencia constante es un símbolo de la tensión dentro de la metáfora, cuando el pueblo y la tierra no son análogos» (ibídem: 197). John Earls analizó de manera similar el resurgimiento del mesianismo andino, y lo consideró como una respuesta dialéctica a la antítesis planteada entre la forma indígena y el contenido impuesto desde el exterior. La respuesta mesiánica es un medio de superar ese contenido impuesto y de restaurar las formas indígenas equilibradamente (1969). En esta conexión, las versiones de Barls y Bastien confirman el trabajo pionero de José

María Arguedas, que dedicó su vida a explicar el mundo quechua, del cual formó parte. Como novelista, etnógrafo y folclorista, desplegó las implicaciones políticas del cripto-paganismo que ha persistido en los Andes como una respuesta a la colonización por parte de Occidente. Precisamente por su forma de organización destructora del alma, los intentos capitalistas y del Estado capitalista de subyugar al indio abren nuevos canales para la expresión de la cultura indígena y la resistencia de sus participantes. Arguedas se mostró especialmente desdeñoso con el argumento según el cual las ideologías indigenistas o proindias de *indigenismo* pudieran transformarse en herramientas para el beneficio de las clases gobernantes. Tanto aquellos que abogan por el imperialismo cultural capitalista, como aquellos que le temen, afirmó, cometen un error, porque olvidan «que el hombre realmente posee un alma, y que esta raramente es negociable» (Arguedas, 1975: 188).

El cripto-paganismo

A pesar de los cuatro siglos de humillaciones y sojuzgamiento despiadado, en los Andes aún florecen instituciones previas a la Conquista. H. Castro Pozo (1924: 156), José Carlos Mariátegui (1971) y Luis E. Valcárcel (1967) apoyan lo anterior, cuando escriben que mientras la realización pública de los ritos que se llevaban a cabo antes de la Conquista ha quedado suprimida, los indios, que forman el grueso de la población de Ecuador, Perú y Bolivia, aún los realizan con gran fuerza, subrepticiamente o bajo la máscara del catolicismo. Herman Trimborn afirma que hoy en día sobrevive buena parte de la religión anterior a la Conquista (1968: 146). R. T. Zuidema sostiene que la forma básica de organización sociocultural actual es la misma que existía antes de la colonización europea (Zuidema, 1968). Bastien destaca que en la medida en que el grueso de las investigaciones académicas se ha concentrado en ver aquello que ha cambiado, le sorprendió mucho descubrir que en 1972 el pueblo de Kaata mantenía la misma idea de la montaña como cuerpo humano, metáfora de su organización social, que fue descrita en las leyendas *Huarochirí* anteriores a la Conquista. Continúa explicando que al mantenerse actualmente como un principio organizativo vital, este antiguo concepto aportó el espíritu combativo que animó la lucha, sumamente exitosa, contra la apropiación de la tierra (1978:

XVII). En términos generales, las instituciones anteriores a la Conquista sobrevivieron porque las comunidades indígenas se las arreglaron para amurallarse contra la intrusión de las influencias culturales. Pero también sobrevivieron porque la fuerza de la intrusión cultural estimuló una cultura de resistencia.

En este sentido, Weston LaBarre escribe acerca de la hostilidad que hacia el cristianismo sienten los aymara de la región del lago Titicaca:

> Los siglos de cristianismo nominal no han sino agregado otra mitología extraña al cuerpo de las creencias aymara. Como pueblo brutalmente oprimido y amargamente explotado, muchos de ellos se han volcado fanáticamente en los símbolos sadomasoquistas de la sangre que chorrea, de la figura coronada de espinas en la cruz de la iconografia ibérica más extravagante de los tiempos coloniales, y de la madre todo misericordiosa de rostro trágico a la que algunos de ellos identifican con su propia y antigua diosa de la tierra. Aunque todos son cristianos, muchos de los aymara odian, sin embargo, a la religión con la misma vehemencia que odian a sus representantes. (LaBarre, 1948: 171)

Juan Víctor Núñez del Prado Béjar se refirió hace poco a la cultura de resistencia que se formó por medio de este criptopaganismo:

> Encontramos que el mundo sobrenatural tiene características muy similares a las que tenía durante el Imperio inca, aun cuando la adoración de ciertas deidades ha muerto y ha aparecido la veneración de otras. Sin embargo, lo sorprendente no es que el mundo sobrenatural haya cambiado, sino más bien que no haya desaparecido por completo, considerando que la cultura que estudiamos ha coexistido 400 años con otra que ha intentado permanentemente eliminar las creencias nativas para reemplazarlas por las suyas. Podemos atribuir este fenómeno de persistencia al hecho de que la presión, la discriminación y la segregación aplicada a los indios, primero por los invasores y después por el grupo mestizo dominante, generaron una barrera protectora detrás de la cual la tradición y los rituales nativos se pudieron mantener gracias a su práctica clandestina. (Núñez del Prado, 1974: 250)

Adolph F. Bandelier considera la intensidad del paganismo como algo directamente relacionado con los intentos de suprimirlo y su surgimiento público como algo igualmente relacionado con la rebelión: «El indio de Bolivia es católico; al menos nominalmente […] Pero en el

caso de un levantamiento general, dudo mucho (y esto me lo confirma la opinión de párrocos de confianza) que los indios no vuelvan abiertamente al paganismo, que todavía profesan de corazón y que actualmente practican en secreto» (Bandelier, 1910: 91).

La cosmología: el estructuralismo animado

Aunque la metafísica andina acentúa la unidad que todo lo abarca y que existe entre las personas, los espíritus y la tierra, esta unidad no es, en definitiva, la totalidad sentimentaloide que sugieren las frases del tipo «unidad del universo» o «unidad de todo». Por el contrario, esta unidad está compuesta por un sistema de dualidades altamente diferenciado, cuyas partes están unidas por la malla dialéctica de oposiciones binarias. Como resultado de sus exhaustivas investigaciones, Javier Albo escribe que un tema recurrente en la organización social y en la organización simbólica de los aymara «es la unión de los contrarios con una coherencia interna que encantaría a los partidarios de la filosofía dialéctica» (Albo, 1974-76: 92).

En los Andes, «casi todo se entiende en yuxtaposición con su opuesto», observa Bastien (1975: 58), cuya monografía contiene muchos ejemplos de la importancia de los pares opuestos: las comunidades tienen «mitades» superiores e inferiores; los santuarios del Monte Kaata están divididos entre los que están asociados con la muerte y los que están asociados con la vida; los linajes se completan realizando divisiones de parentesco entre grupos de mujeres y grupos de varones; los santuarios surgen en pares: macho/hembra, joven/viejo, montaña/lago, ayudante/dueño y así sucesivamente. El dualismo inherente a este esquema no tiene parecidos con el dualismo cartesiano. Basado en un monismo de dialécticas subyacentes, es ontológico y epistemológicamente opuesto. Ven el cosmos como una serie de relaciones macro-microcósmicas. Por ejemplo, Bastien sostiene que el *ayllu* o la célula territorial de parentesco de Kaata «está formado por un proceso continuo de términos afines, que constituyen partes separadas dentro de un todo; es la montaña, las comunidades a tres niveles, y sus cuerpos, en tanto y cuanto se reflejan unos a otros y se unen para formar la metáfora montaña/cuerpo» (1978: 192). En este caso, el cuerpo humano es el cosmos en pequeño, y viceversa. Ni idealista ni materialista, tal y como nosotros

entendemos estos términos común o vagamente, la formulación india de la relación entre persona y naturaleza es una relación en la que el patrón y el equilibrio no solo existen, sino que se han de preservar continuamente. Las propiedades naturales y la existencia de toda cosa son los resultados de su lugar dentro de este patrón. Más que una filosofía de un atomismo mecanicista, que se concentra en las causas anteriores y los efectos subsecuentes, para unir las cadenas de fuerza física entre las cosas discretas, la posición en la estructura y el lugar en la relación con el todo sirven como foco de entendimiento. Por ejemplo, anotan los Buechler, las esferas de lo natural y lo sobrenatural se ven en una relación de mutualidad y no de causalidad, y así se logra el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza (1971: 90-93).

Es a este concepto de movimiento circular a lo que responde el cosmos andino, sin un impulso mecánico ni un liderazgo de hombre o cosa. Por ejemplo, en el rito de la fertilidad de la Nueva Tierra, en Kaata, se hace circular grasa y sangre de llama desde el centro del cuerpo de la montaña hasta sus extremidades. La vida de la comunidad y la energía presente en todas las partes ha de circular y compartirse. La autoridad política se apoya en el sistema de las partes y el todo, y no en un líder, hombre, dios o cosa. Needham describe esto en el taoísmo chino, donde los órdenes naturales o políticos son isomórficos. La regularidad de los procesos naturales no corresponde al gobierno por ley, sino a las adaptaciones mutuas de la vida comunitaria. La idea es que en todo el ámbito de la sociedad humana, lo mismo que en la naturaleza, según escribe, «hay un constante dar y tomar, una especie de cortesía mutua» (Needham, 1956: 283).

Tal esquema solo podría encajar con dificultad en un orden jerárquico como el del Estado inca. El gobierno inca consistía en una formulación social de pago de tributos que eran impuestos a las comunidades. Se caracterizaba por la contradicción entre la existencia continuada de la comunidad autónoma y la negación de la comunidad por parte del Estado (*cf.*, Baudin, 1961: XIX; Murra, 1956: 163; Katz, 1972: 292). El concepto de un dios supremo era, según todas las apariencias, un artificio impuesto por la nobleza inca. LaBarre cita, para los aymara, al cronista de sangre india de principios del siglo XVII, Garcilaso de la Vega: «El rey Inca puso fin a todas estas cosas, pero fundamentalmente a la adoración de muchos dioses, persuadiendo al pueblo de que solo

el sol, por su belleza y excelencia, y porque sustentaba todas las cosas, merecía adoración» (1948: 169). La Conquista española destruyó la jerarquía del Estado inca, pero dejó la estructura de la religión andina relativamente intacta «cuyos fundamentos, por supuesto, descansaban en la comunidad quechua» (Kubler, 1963: 345).

Aun cuando el Estado inca creó una jerarquía, prevaleció el concepto de micro-macrocosmos. Según Garcilaso de la Vega, el rey inca dividió el imperio en cuatro partes; el nombre que le dio al imperio, *Tawantinsuyu*, quiere decir cuatro partes distintas unidas en una sola. El centro fue el Cuzco, que quiere decir «ombligo del mundo». Este nombre, decía Garcilaso de la Vega, fue bien elegido porque Perú es largo y angosto como un cuerpo humano, y el Cuzco está situado en el centro de su vientre. Los residentes del Cuzco superior eran los hermanos mayores de los residentes en el Cuzco inferior. En verdad, seguía diciendo, «era igual que en el caso de un cuerpo humano, donde siempre existe una diferencia entre las manos izquierda y derecha. Todas las ciudades y aldeas de nuestro imperio se dividieron consecuentemente de esta manera» (Bastien, 1978: 45). De igual forma, Zuidema analizó la intrincada estructura del micro-macrocosmos que es común a la estructura administrativa y cosmológica del imperio y a su organización comunitaria (1964, 1968).

La unión sexual —el macho y la hembra que forman un todo— es un tema recurrente, que pertenece al carácter de la relación entre parte y todo. En su estudio de la cosmología aymara contemporánea, Albo encuentra que la base de su forma es la unión dialéctica de contrarios establecida por el matrimonio del hombre y la mujer. Este dualismo, sostiene, deja su huella en todo el simbolismo aymara (Albo, 1974-76: 92-94). Podríamos agregar que en todas partes el matrimonio se considera como una ocasión especialmente favorable para la apertura de un ciclo de intercambio (Lévi-Strauss, 1964: 46). En otras palabras, la unión sexual expresada en el matrimonio y en la estructura subyacente de los símbolos también expresa el principio de reciprocidad. Esto viene también ilustrado en el esquema del orden macrocósmico presentado por Zuidema, sacado del cronista de principios del siglo XVII Juan de Santacruz Pachacuti Yauqui, quien lo descubrió en un templo del Cuzco. En este esquema, el universo está constituido por dos imágenes de espejo simétricas, el hombre a la derecha, la mujer a la izquierda; estas

mitades se combinan de una forma circular; el espíritu creador andrógino conecta la parte superior; la actividad productiva de los humanos conecta la parte inferior; los elementos del universo, tales como el sol y la luna, la estrella matutina y la estrella vespertina, la tierra y el mar, corresponden a líneas masculinas o femeninas, y constituyen oposiciones duales, todas conectadas dentro del esquema de movimiento circular. Zuidema intentó ilustrar de qué manera esta forma básica subyace en muchas composiciones y situaciones diferentes, y localizó un modelo idéntico que observara el cronista Pérez Bocanegra, perteneciente a la estructura de parentesco andina (Zuidema, 1968: 27).

De manera independiente a los académicos, como Zuidema o Albo, Trimborn apoya sistemáticamente su análisis de la religión andina previa a la Conquista en el principio de los pares opuestos masculino y femenino. En su opinión, el culto al sol y a la luna era cosa común a todos los andinos. Las dos deidades estaban consideradas como un par prístino creado por un ser supremo. Este ser corporeizaba todas las dualidades en la unidad única, representando la unión del sol y la luna, lo masculino y lo femenino, de las estrellas matutina y vespertina, y así sucesivamente. Estos pares formaban un todo en el cual el creador y «el tema central en todas partes era la unión sexual entre el dios sol y la diosa luna» (Trimborn, 1968: 124). Esta unidad dialéctica resulta subyacente a la fertilidad. En ciertos yacimientos arqueológicos, el sol y la luna aparecen con forma humana emitiendo rayos que terminan en cabezas de serpientes. Su unión se consuma en un lugar sagrado, que usualmente se representa en las alturas de las laderas montañosas, rodeado de plantas y animales específicos, símbolos de fertilidad (ibídem: 124-126).

Inevitablemente, se debe llegar a la conclusión de que el estructuralismo de la cultura andina no es una heliografía geométrica estática, impresa como un mapa cognoscitivo en el espacio en blanco del mundo exterior. Se trata en cambio de un estructuralismo vivo y animado, que coordina elementos y los corporeiza como relaciones en un universo orgánico. Ningún elemento tiene existencia, poder o significado, fuera de su lugar en los ciclos orgánicos de la unidad, tanto entre los elementos como entre los individuos y el resto del universo. Es sobre todo el intercambio recíproco y la experiencia de tal intercambio lo que persiguen los andinos para estar en concordancia con la vida.

La iconografía de la naturaleza

Según Bandelier, los aymara creen que todo objeto conspicuo de la naturaleza posee su propio núcleo espiritual que juega un papel activo en la vida de las cosas que lo rodean (1910: 94). Los aymara denominan frecuentemente a esos objetos *achachilas*, sinónimo de los *wamanis, apus, aukis* y *huacas* que se encuentran a lo largo de toda la cultura andina. Todos estos términos pueden significar «abuelo» o antepasados. Los primeros cronistas mencionaban repetidamente que los indios consideraban a los picos de las montañas entre sus principales deidades. Es necesario destacar que no hay ningún rastro de maldad en los nombres que poseían dichos picos antes de la Conquista, aunque los españoles se referían a ellos como diablos o demonios (*cf.*, Arriaga, 1968; Arguedas, 1966).

Según William Stein, el elemento básico de la religión contemporánea de Hualcan «es su visión del mundo penetrada por poderes sobrenaturales. Estas fuerzas se irradian por todo el universo, pero al mismo tiempo pueden estar más o menos confinadas a objetos que están "cargados" de ellas. Casi siempre estos poderes están en equilibrio, pero cuando alguien rompe una regla, se crea un desequilibrio» (Stein, 1961: 295). Por medio de estos objetos cargados de poder, particularmente en lugares de la naturaleza, estas fuerzas sobrenaturales se relacionan de cerca con la actividad y la organización social. Tan importante es este patrón de interconexiones que LaBarre dice, haciendo referencia a los aymara, que: «Básicamente, su religión fue y es una adoración y una súplica a lugares-deidades fuertemente localizadas, a veces ancestrales y totémicas». La consecuencia o asociación no menos importante de esto es el fuerte apego de los indios a sus tierras ancestrales, según se evidencia por la ubicación geográfica de sus *ayllus*, o grupos de parentesco. «Es como si», continúa el autor, «los aymara en su religión hubieran proyectado al mundo exterior la marcada tendencia localizada presente en su propia organización social interna» (LaBarre, 1948: 165). El patrón de la naturaleza es el patrón de la sociedad.

Tanto antes de la Conquista, como hoy en día, los muertos y los antepasados del linaje pueblan los iconos naturales, tales como los picos montañosos. Este culto a los muertos causó mucho disgusto en los misioneros del siglo XVII, quienes no pudieron convencer a los indios de que los entierros cristianos en cementerios cristianos eran una opción conveniente (*cf.*, Acosta, 1880: 314-315). «En muchos lugares», escribió

el padre jesuita Pablo José Arriaga, en 1621, «retiraron los cuerpos de sus muertos de la iglesia y los llevaron a los campos, a sus *machays*, o lugares de entierro de sus ancestros. La razón que dan para ello se expresa con la palabra *cuyaspa*, o el amor que sienten por ellos» (1968: 18). Estos *machays* eran cuevas o nichos que los indios cavaban en la roca para sus momias u ofrendas funerarias. Contenían altares e imitaciones de puertas y ventanas para comunicarse con los espíritus de sus antepasados. Los misioneros destruyeron las momias, pero los santuarios siguen existiendo. Los quechua contemporáneos describen las momias como si todavía existieran; dicen que son gente diminuta que baila y toca la flauta, que come en el interior de la tierra cerca de los sitios de las momias. Más aún, hay ciudades para esta gentecita (Bastien, 1973: 118). Los quechuas de las tierras bajas, y otras sociedades indias de la *montaña*, describen de igual manera a los espíritus del alucinógeno *Banistereopsis coapi*. Los ven cuando toman la droga durante los ritos dirigidos por sus chamanes y modelan sus costumbres según las de los espíritus de esta gente pequeñita.

Arriaga notó con amargura que los indios adoraban las colinas altas, las montañas y las piedras de gran tamaño. Decían que estos iconos naturales una vez fueron personas, y tenían nombre para ellos y muchas fábulas relativas a sus metamorfosis. Como no podían retirarlos de la vista, la Iglesia solo podía tratar de arrancarlos del corazón de los indios.

Un mito del origen registrado por Cristóbal de Molina de Cuzco (1943: 9) —que según Rowe es una elaboración de mitos más antiguos de los colla-aymara, a quienes los incas conquistaron—, relata que el creador hizo con barro los primeros seres humanos. Los pintó con diferentes ropajes para los distintos sexos, edades y grados de categoría social, le dio a cada grupo su idioma, alma y ser, y los puso bajo tierra. Finalmente, cada uno emergió en su propio sitio, algunos desde las cuevas, otros desde las montañas, otros de fuentes, lagos, árboles, y así sucesivamente. A partir de ahí se multiplicaron, y sus descendientes adoraron estos sitios por ser el principio de sus linajes y de la vida. Las primeras personas que surgieron fueron convertidas en piedras, montañas, cóndores, halcones y otros animales y pájaros. A todas estas cosas se las llamó *huacas*. Dice Garcilaso de la Vega, «esta nación vanamente creía y hacía alardes de que sus antepasados venían de un lago, al que supuestamente regresaban las almas de los que morían, para luego aparecer nuevamente en los cuerpos de los que nacían» (1966: 52).

Arriaga observó que los ritos a los muertos seguían el patrón del principio de los linajes respectivos: «Se agrupan alrededor de la plaza en clanes y facciones, y llevan los cuerpos momificados de sus ancestros […] junto con los cuerpos retirados de la iglesia, y tal parece que los vivos y los muertos vienen a juzgar» (1968: 19). En la versión de los mitos de Huarochirí del jesuita Francisco de Ávila, queda claro que las *huacas* estaban ordenadas entre sí de manera sistemática, y que este orden copiaba la organización social humana. Este *corpus* de mitos es importante porque los huarochirí habían sido conquistados por el Estado inca pocas generaciones antes de la llegada de los españoles. En el mito del asentamiento en el área perteneciente a la época preincaica, cada *ayllu* o grupo de parentesco recibía, además de la tierra, una *huaca* como nuevo antepasado o guardián mitico (Spalding, 1967: 72-73). De forma análoga a la escisión de los *ayllus*, hubo una escisión de las *huacas* a partir de un tronco original. Al igual que los *ayllus*, estas *huacas* estaban clasificadas con un sistema amplio y más inclusivo, que iba desde la persona individual hasta el mismo nivel regional, de miniestado y de Estado. El uso de la tierra y el agua se regulaba de acuerdo con esta clasificación, y dicho uso no estaba precedido por ritos a la *huaca* correspondiente (*cf.*, Arguedas, 1966: 113). En Huarochirí no había una única deidad suprema antes de la conquista incaica. Había un par de *huacas*: Pariacaca, una montaña nevada, y su hermana o cuñada Chaupiñamca, una gran roca con cinco «alas». Las *huacas* como estas no estaban consideradas como simples creadoras de determinadas personas, grupos familiares o *ayllus*, sino como las creadoras y guardianas de todas las personas y del mundo en general, incluyendo las montañas más pequeñas, los árboles, los ríos, los animales y los campos (*cf.*, Gilmer, 1952: 65). Los ritos específicos para Pariacaca tenían lugar en toda la región, más o menos cada cinco años. Los habitantes de todo el área confluían a su hogar de la montaña. Algunos afirmaban que Pariacaca y Chaupiñamca fueron, en tiempos antiguos, las hijas de una *huaca* anterior, y que Chaupiñamca era la creadora de ambos sexos. Su fiesta, decían, era la fiesta de su madre (Gilmer, 1952: 72). Ante estas *huacas* se presentaban sacerdotes y sacerdotisas especiales, y las podían desposar. Cada *ayllu* tenía su correspondiente *huaca*, y siempre se reservaba una parte de las tierras de la comunidad para cultivar la cerveza de maíz necesaria para sus libaciones. Setenta años después de la Conquista española, cuando

el sistema de tenencia de la tierra del Estado inca estaba en ruinas, estas tierras todavía se trabajaban en secreto para las *huacas* locales. Dichas tierras siempre eran las que primero se plantaban y nadie podía arar su parcela hasta que esto no estuviera hecho (Murra, 1956: 15-58).

Como sucedía antes de la Conquista española, la adoración de la naturaleza en la configuración concreta de las *huacas*, testimonia el origen de la vida y la civilización. Testimonia también la recreación constante de la vida y la sociedad, donde los ciclos de nacimiento y muerte de los seres humanos circulan dentro de los ciclos más amplios de los ritos comunales al paisaje, y más allá de ellos, a los orígenes de la humanidad. Lo vivo surge de la naturaleza, la que por fuerza se transforma en una geografía sagrada de montañas, lagos y laderas, y las cabezas del linaje pasan nuevamente por las *huacas*, completando así el círculo en el cual las autobiografías individuales se unen a la biografía de la comunidad en la iconografía de la naturaleza.

El isomorfismo estructural y la unidad existencial entre la persona, el patrón social y lo sobrenatural quizás en ninguna otra parte sean tan obvios como en las montañas. A las montañas se les consideraba y se les considera aún como las cuidadoras de las regiones que rodean sus picos, y de la gente y los recursos naturales de dichas regiones. Existe un parentesco definitivo entre el paisaje de los símbolos y los seres humanos que los ubican dentro de su sistema de parentesco: se dice que una persona es «propiedad» del objeto de la naturaleza que a partir de ahí se transforma en su santuario (Bastien, 1978: 91). Hoy en Kaata se cree que una persona se origina en el pico de la montaña y que después de la muerte regresa a él, no al cielo. Los antepasados median entre los reinos de la naturaleza y la sociedad, de los vivos y los muertos. A pesar de las depredaciones de los misioneros, sus cementerios siguen siendo hoy los santuarios donde se realizan los ritos que rinden homenaje a esos profundos principios, y se dice que los especialistas en rituales obtienen su poder de estos sitios. La iconografía de la montaña asume en Kaata la forma de un cuerpo humano, lo mismo que en la antigua Huarochirí, por lo cual, según Albo (1972), la montaña con forma de puma unifica el *ayllu* en los pueblos cercanos a Tiahuanaco.

De este modo, el encantamiento de la naturaleza y la alianza de los espíritus de la humanidad crean una resonancia orgánica de

representaciones orquestadas. La organización de parientes y amigos, la organización política, el uso de la ecoesfera, las curaciones y el ritmo de la producción y la reproducción, se reflejan entre sí dentro de la única estructura viva, que es la lengua del paisaje mágico. Las formas orgánicas, como el cuerpo humano o el cuerpo del puma, que están escritas en el paisaje, guían y dan energía a este patrón de intercambio mental que constituye la complicidad de la naturaleza con la humanidad. Por medio de su sistema de intercambio empático, la magia del ritual ilumina este patrón de intercambio y le da su aura y autoridad. De esta manera, para los campesinos que controlan su trabajo y su vida, y que mantienen alguna clase de armonía con la iconografía de la naturaleza, ser dueños de la montaña es pertenecerle a ella.

Pero para los mineros, que ni controlan su trabajo ni son dueños de la montaña, los rituales iluminan un patrón de intercambio diferente y portan un aura distinta. Aquí, la iconografía de la naturaleza está labrada con la paleta que usan los artesanos de los rituales campesinos, pero la iconografía ha sufrido una importante transformación histórica, con el surgimiento del diablo dueño de las minas. El arte de los mineros hace que el mundo petrificado hable y viva, pero la sombra de la muerte y la esterilidad amenaza constantemente con consumir su destello de vida.

Capítulo 10
El problema del mal

En contraposición con la religión y el folclore del imperialismo español, en la figuración andina del mundo de los espíritus no había ningún espíritu todopoderoso del mal. El mal no estaba ni reificado ni fetichizado, así como tampoco había ninguna cosa que se opusiera al bien, ni ninguna cosa espiritualizada como el diablo. Antes bien, la filosofía moral tomaba parte de una cualidad relacional orgánica, que reflejaba la epistemología de las relaciones sociales transitivas, la mutualidad y la reciprocidad. Sin embargo, en la medida en que el catolicismo español y la adoración andina de la naturaleza se mezclaron, el espíritu del mal pudo surgir en la vida simbólica andina como la suma de contradicciones que consumió la comprensión mutua de los españoles y de los indios. Esta fetichización del mal en la forma del diablo nació de la estructura de castas y la opresión de clases que creó la Conquista española.

Junto con su codicia por el oro y la plata, los españoles trajeron al Nuevo Mundo su temor al diablo: el Príncipe de las Tinieblas, principio activo de todo mal, crueldad, suciedad y locura, cuyo triunfo fue abonado en la locura con las brujas de la Europa del siglo XVII. Se podía decir que para los españoles, su mundo estaba dividido en dos partes opuestas: las virtudes y los vicios. Los cristianos cultivaban la virtud, los infieles fomentaban el mal (los siervos de Dios y los agentes del demonio, trabados en una lucha a muerte). Si bien el poder de los Evangelios había vencido y desarmado al diablo «en los lugares más importantes y poderosos de su reino […] este se ha retirado a las partes más remotas, y ha gobernado en esa otra parte del mundo, la cual, si bien es muy inferior en nobleza no es de menor alcance» (Acosta, 1880: 299). Este

esquema cósmico está lejos de ser estático. El dualismo se ve urgente y frenéticamente animado. Bajo esta égida, el espíritu del mal cobró vida en los Andes.

Los españoles hicieron un paralelo entre los dioses de la religión andina y su propio diablo. Vieron a los indios como el fruto del demonio y a sus ritos como la adoración al mismo. Incluso las extrañas similitudes entre los sacramentos cristianos del bautismo y la confesión y los ritos indígenas se explicaron como inversiones satánicas de la verdad divina, testimonio de la artera bellaquería del diablo y de su traición elaborada al imitar a Dios. Los españoles crédulos temían a las deidades indígenas, no se burlaban de ellas. Sin duda, los indios respetaban a los españoles y los consideraban casi divinos. Pero los españoles también estaban impresionados con el poder de los demonios de los indígenas. En su cruel extirpación de la idolatría, lo mismo que al recurrir a la magia indígena para las curaciones y la adivinación, los españoles dotaron de un gran poder a sus súbditos. Al conquistar a los indios, les adjudicaron el poder de su enemigo sobrenatural, el diablo. Así, por ejemplo, el padre jesuita Arriaga exhortaba a que se enseñara a los indios que el diablo era un ángel caído que se vengaba de Dios a través de los ídolos que los indios adoraban (1968: 109). El fervor maniqueo del cristianismo plantó la semilla de las revueltas milenarias por parte de los indios.

En sus esfuerzos por erradicar la idolatría, los españoles adjudicaron poder e invencibilidad a los dioses indígenas. Otra dificultad que impedía la extirpación de la religión indígena era que esta penetraba la vida cotidiana, los nacimientos, las muertes, la agricultura, las curaciones, etc. Además, era imposible erradicar casi todos sus iconos, puesto que se trataba de montañas, rocas, lagos y arroyos, que componían la geografía sagrada de la naturaleza. Es más, el alma de su religión yacía en los trabajos de la comunidad indígena; después de 1570 los españoles trataron de invocar nuevamente esta forma comunal, mientras por otro lado comenzaba la gran campaña contra la idolatría. Un siglo más tarde disminuyó esta intransigencia hacia el culto indígena a la naturaleza. Mientras los indios consideraran a Dios por encima de todas las cosas, su fetichismo de la naturaleza era considerado como una superstición tolerable.

Aun cuando se perseguía cruelmente a los seguidores de la religión antigua, la autoridad de los ritualistas nativos no disminuyó

necesariamente. Llamados brujos, brujas o hechiceros por los especialistas, dichos ritualistas llevaban por fuerza una existencia clandestina. La religión anterior a la Conquista no murió, se hizo clandestina, bajo la forma de «magia» se disimuló de muy distintas maneras. Sobre la base de su experiencia personal en Perú durante el último cuarto del siglo XVI, el padre José de Acosta observó: «Aunque los indios se abstienen de sacrificar muchas bestias, en otro tipo de cosas públicas que no pueden ocultarle a los españoles, usan aún muchas ceremonias que tienen su origen en estas fiestas y antiguas supersticiones» (1880: 377). Siguió diciendo que era el diablo quien los organizaba, para falsear esas cosas que son de Dios y para oscurecer la diferencia entre la luz y las tinieblas. Algunas comunidades protegían a sus especialistas en rituales pagando tributos y realizando trabajos (Spalding, 1967), y el padre Arriaga se quejaba de que los líderes de las comunidades indígenas predisponían a sus seguidores contra el cristianismo (1968: 79). En algunos casos, tales como Huarochirí, en el siglo XVIII, el corregidor indio, responsable de hacer cumplir las reglamentaciones de los españoles, servía secretamente como ritualista.

El padre Ávila pudo asir de forma concisa estas poderosas paradojas. Según él, el problema principal radicaba en que el diablo había dicho a los indios que podían rendir culto tanto al cristianismo como a su propia religión, y que por ningún motivo debían olvidarse de sus *huacas*, so pena de castigos o de la muerte (Gilmer, 1952: 121). Así, al mismo tiempo que los indios asimilaban el cristianismo, asimilaban un espíritu maligno, el diablo, quien ratificaba los espíritus de la naturaleza a los que veneraban persistentemente como sus «dueños» y como fuente de su identidad. Se desprendía así, tal y como Ávila hizo notar rápidamente, que abandonar a estos dioses podría traer consecuencias terribles. De hecho, con frecuencia se culpaba al cristianismo por las enfermedades epidémicas. De este intrincado complejo de contradicciones surgieron las ambigüedades del diablo, ambigüedades que muy fácilmente se podían canalizar en una promesa de victoria de los indígenas sobre sus opresores.

El padre Arriaga cita, a estos efectos, una carta de un contemporáneo que registraba una gira de extirpación por las provincias a principios del siglo XVII. Respetando la instrucción cristiana, algunos indios confesaron que aunque habían desistido de adorar a las *huacas* como antes, persistían adorándolas en sus corazones, campos y casas, con

signos tanto «internos como externos». Bajo la presión del diablo, «habían quedado convencidos de que después de este tiempo vendría otro, en el que podrían retomar sin correr peligro las antiguas costumbres» (Arriaga, 1968: 81). Esta dialéctica de la sumisión y el resurgimiento surgía con inquietud dentro del inestable sincretismo del cristianismo y la religión indígena. Solo tres décadas después de la Conquista ya había surgido una nueva cultura de la resistencia con el culto milenario del *Taqui Onqoy* (Enfermedad del Canto). Se trataba nada menos que de un culto de reconquista, que predecía la caída de Dios y los españoles, y que se difundió rápidamente por el viejo corazón del Imperio inca. A la mitad de su recorrido de diez años, entre 1561 y 1570, el rey inca rebelde planeó un levantamiento armado panandino desde Quito hasta Chile. Este tormentoso periodo de la historia andina terminó de forma sangrienta con el castigo de unos ocho mil indios y la ejecución de su jefe, Tupac Amaru, en 1572.

El culto a la Enfermedad del Canto invocaba la pasión que acompañaba el retorno a la vida de las *huacas*, unidas para derrotar al dios de los cristianos. Su retorno coincidía con el fin del mundo y el nacimiento de un nuevo orden, según lo predecían las leyendas largamente establecidas del cosmos. Las *huacas* fueron resucitadas por ritualistas viajeros, al tiempo que se establecieron ritos de iniciación para los devotos. Se removieron las interpretaciones tradicionales del universo para que el significado de la Conquista cobrara sentido, así como su inevitable desaparición. Se dijo que el dios cristiano había creado a los españoles y a todos los animales y las cosas necesarias para su sustento. Pero las *huacas*, que habían creado a los indios y sus medios de subsistencia, también mantenían ahora a los españoles, lo que testimoniaba la más alta valía de las *huacas* (Millones Santa Gadea, 1964: 136). De esta manera, dijo el testigo presencial Molina, los indios ya no creían en el poder de Dios y el mundo debía ser puesto al revés (1943: 80; *cf.*, Duviols, 1971: 112-122).

Otro ejemplo más de la fuerza con que la religión tradicional podía interpretar y desafiar al cristianismo era la creencia ampliamente difundida de que las *huacas* vagaban por el aire, sedientas y muriendo por falta de cuidados, porque los indios estaban olvidando sus intercambios rituales con ellas. Según destaca Mauss, en su trabajo sobre los intercambios de ofrendas y la reciprocidad, negar la reciprocidad con los dioses, verdaderos dueños de la riqueza del mundo, es llamar a la

muerte y a la ruina (1967). Se decía que las *huacas* estaban enojadas con los indios que habían adoptado las costumbres españolas y que habían de matarlos, a menos que las dejaran de lado, pero que aquellos que creían en las *huacas* vivirían en la prosperidad, la gracia y la salud. Las *huacas* prohibían que se comiera comida española, que se usara ropa española y que se entrara a las iglesias cristianas, que se rezara y se esperara a los sacerdotes. Las enfermedades y las desgracias se atribuían al disgusto de las *huacas*. Molina creía que los ritos curativos de ofrendas a las *huacas* eran el resultado de este movimiento milenarista: «A todas las *huacas* y *vilcas* de las cuatro partes de esta tierra, y a mis abuelos y ancestros, reciban este sacrificio donde quiera que estén, y denme salud». Estas ofrendas se colocaban en conchas marinas en las tumbas de los antepasados, «porque los hechiceros les habían dicho que los ancestros estaban muriendo de hambre y que era por eso que creaban las enfermedades». Para completar la curación, la víctima debía caminar hasta la confluencia de dos ríos, y allí lavarse con harina de maíz blanco, dejando ahí la enfermedad, y sacándola de la casa (Molina, 1943: 82-83). Bastien (1978) describe rituales casi idénticos de los andinos contemporáneos para curar las enfermedades de los antepasados y mitigar las desgracias.

La creencia en este culto redivivo en que las *huacas*, que saltan de las piedras, las montañas, las rocas y las nubes, se reencarnaban en los cuerpos de los indios haciéndoles agitarse y bailar, atestiguaba la temible tensión implícita en la amenazada pérdida de los antiguos dioses. Lo que es más, a veces los mismos indios se sacrificaban a las *huacas*. Las fuerzas explosivas de la desestructuración que acompañaron a la Conquista crearon una reacción contraria: la antigua estructura de personas y dioses hizo implosión y pasó a corporeizarse en los seres humanos.

Como señalan Wachtel (1977) y George Kubler (1963), este movimiento milenarista ilustraba también el modo en que la aculturación aportó las armas para el enfrentamiento con el cristianismo. Por ejemplo, las dos asistentes indias del profeta principal se llamaron Santa María y María Magdalena. También se pudo utilizar el poder de los dioses cristianos, si bien inmersos en la religión indígena. Esto resulta también obvio en las formas que tomó la magia después de la Conquista. El padre Acosta llamó a sus practicantes «ministros del diablo» y observó con cuanta frecuencia los indios utilizaban sus servicios con fines adivinatorios o para obtener triunfos (1880: 367). De una forma típica,

acentuó las supuestas similitudes con los cultos europeos de brujería, subrayando el papel que jugaban las mujeres de mucha edad, el uso de ungüentos que se frotaban en el cuerpo, la ingestión de purgantes alucinógenos y la inducción de trances. Kubler afirma que la llamada brujería proliferó violentamente después de la Conquista, debido en parte a la difusión de la pobreza. Los ritos asimilaban elementos cristianos con formas indígenas. Se decía, de hecho, que la bondad de Dios era finita y que el perdón de los pecados no se otorgaba a los grandes pecadores; sin embargo, las *huacas* gobernaban los eventos naturales. En verdad, los santos cristianos también eran *huacas*, y Jesús y el diablo eran hermanos (Kubler, 1963: 398).

De esta forma, el cristianismo se mezcló con las creencias indígenas y se subordinó a ellas. La mezcla fue, sin embargo, más una yuxtaposición que una fusión sin costuras. Por ejemplo, Arriaga describe la brujería indígena que tenía por objeto quemar el alma de un inspector de la Corona. Como esta brujería estaba dirigida contra un español, se usó la figurita de un cerdo en vez de la grasa de llama, que se usaba en los rituales que afectaban a los indígenas. Además, la grasa de la figurita se mezcló con harina de trigo, cereal que introdujeran y comían los españoles; para un indio, se le hubiera mezclado con harina de maíz, el producto indígena (1968: 44).

A menudo, las *huacas* y las momias se enterraban secretamente debajo de las cruces cristianas plantadas por la Iglesia. Cuando los sacerdotes católicos las descubrían, las rompían, pero los indios las remendaban de nuevo. Esta serie de movimientos y esta colación de imágenes, donde la cruz cristiana se coloca sobre iconos indígenas enterrados en secreto, ilumina vívidamente la estructura del sincretismo; en la inflexible determinación de los sacerdotes católicos de desmembrar y destruir los iconos nativos, «para que el diablo no los pueda volver a unir», encontramos la metáfora clave (ibídem: 84). La imagen del diablo juntando las partes desmembradas es una ilustración de las tensiones estructuradas causadas por la colonización, por un lado, y de la formulación indígena de cómo su supervivencia y revitalización tenían por fin mantener la integridad de las formas estructurales, por el otro. Este tema abunda en las leyendas y mitos andinos, y más que nada en los mitos relativos al origen y retorno mesiánico del rey inca, quien fuera decapitado y descuartizado por los españoles. En los mitos contemporáneos

registrados por Arguedas, por ejemplo, esta tensión dialéctica del desmembramiento y la eventual vuelta a la integridad del cuerpo del rey es el motivo que sustenta el triunfo eventual del mundo indio, desmembrado por el dominio español (1975). Igualmente, las distintas partes de las *huacas* y las momias pueden haber sido rotas y dispersadas por los españoles, pero el potencial de la reunificación sigue viviendo dentro de esta estructura de histéresis: aunque arrancadas del todo, las partes persisten como relaciones en el espacio cargado de tensiones. En la formulación de Arriaga, el diablo supervisa este patrón tenso, cuya fuerza interior predetermina su resolución. Españoles e indígenas tenían que tolerarse entre sí en puntos como este, formando un lenguaje complejo de comunicaciones y disensos de culturas cruzadas, que constituía la nueva cultura del imperialismo.

En este aspecto, conviene recordar que el cristianismo tenía una historia y unos mitos que resolver en relación con sus propias raíces paganas. Los primeros cristianos europeos fueron marcados como no creyentes y herejes; sin embargo, lejos de negar a sus dioses, sus oponentes los calificaron de espíritus malignos, aumentando así las posibilidades de la magia (Diomdike, 1936: 661). Del siglo XV al siglo XVII, con su poder consolidado, el cristianismo europeo organizó un ataque riguroso contra el paganismo, con el fin de eliminar su fuerza en el sentimiento popular, mientras que la difusión del mercado y el desarrollo de la sociedad de clases moderna alteraba la moralidad social (Hill, 1969: 116). Jules Michelet llegó a plantear que el diablo europeo del primer periodo moderno era una figura que había surgido del paganismo popular, y que era considerado como un aliado de los pobres en su lucha contra los amos de la tierra y la Iglesia.

Hay otra conexión importante entre la adoración a la naturaleza de los indios y la visión cristiana del diablo. Según el punto de vista gnóstico de la Iglesia medieval, el mundo de la materia y de la realidad objetiva había sido creado por el diablo, y en este sentido, buena parte de la naturaleza estaba considerada como la encarnación del espíritu del mal (Rudwin, 1959: 122). Como los demonios conocían profundamente los secretos de la naturaleza, los magos y hechiceros podían hacer maravillas si recurrían a ellos.

Los sacerdotes cristianos en los Andes tenían la tarea enormemente difícil de suplantar las visiones paganas de la naturaleza por las doctrinas derivadas de la Iglesia. Debían efectuar una revolución en la base moral de la propia cognición. Muchas de las *huacas* que poblaban y coordinaban la naturaleza no se podían retirar de donde estaban. La Iglesia, como decían los sacerdotes, debía entonces arrancarlas del corazón de los indios. Si los signos no se podían erradicar, entonces había que erradicar su significación. Debía escribirse una nueva semiótica tan amplia que abarcara tanto como el universo mismo. A los indios se les debía «enseñar con toda propiedad las fuentes de los manantiales y los ríos, cómo se forma el rayo en el cielo, como se congela el agua, y otros fenómenos naturales, que su maestro habrá de conocer bien» (Arriaga, 1968: 24). Se destacan dos puntos: las implicaciones de la regularidad de la naturaleza y la ontogenia.

Los sacerdotes cristianos trataban de demostrar a los indios que los fenómenos naturales no podían ser dioses, por su regularidad. El sol, por ejemplo, no podía detener su movimiento cuando y como quisiera. Por lo tanto era natural y estaba supeditado a lo sobrenatural. Arriaga tiene mucho de esto, lo mismo que Acosta, quien recomendó las enseñanzas de un «circunspecto capitán», que había convencido a los indios de que el sol no era ningún dios. El capitán le pidió a un jefe indio que ordenara a un corredor indio que llevara una carta. Entonces preguntó: «Dime quién es el amo y señor; ¿este indio que lleva la carta o tú que la envías?»; el jefe contestó que él era, porque el corredor hacía lo que él le ordenaba. Lo mismo pasa con el sol, dijo el capitán: el sol no es más que un sirviente del amo superior a todos, quien le ordena moverse suavemente para dar luz a todas las naciones, y por lo tanto va contra la razón darle ese honor al sol, que le corresponde al creador de todo (Acosta, 1880: 310). Esto ilustra cómo una concepción de un sistema autoorganizado de cosas que se apoyan mutuamente se transformó en una concepción de otro tipo de unidad orgánica, que pasó a estar dominada por un solo líder: Dios, el ingeniero celestial, el motor inamovible. El cristianismo trató de suplantar el sistema de partes que se condicionaban mutuamente con otro que imprimía en la naturaleza una relación de amo-sirviente.

La Iglesia también tuvo que alterar el concepto indígena de los orígenes sociales y humanos. Arriaga dijo que las creencias de los indios del origen de «clanes» diferentes de antepasados distintos, y de distintos

lugares de origen (*pacarinas*), tales como las montañas, cuevas, manantiales y demás, debían reemplazarse por el concepto de un solo antepasado común. Más aún, esta nueva concepción debía incluir la noción del pecado original. Todo esto era fundamental para negar los lazos esenciales de la cosmología andina, que liga a las personas con sus orígenes por medio de los iconos de la naturaleza. También fue un vano intento de sustituir un esquema jerárquico por oposiciones duales ligadas unas a otras como partes recíprocas de una totalidad segmentada. Tal sustitución exigía una lógica radicalmente diferente, una noción diferente de relaciones y una noción diferente de la relación entre parte y totalidad. Además, el esquema cristiano zozobraba inevitablemente en lo que se refería a la teodicea, la cual, ligada a la idea del pecado original, evocaba la idea del diablo. Ninguna de estas contradicciones tortuosas penetró con facilidad en la estructura de la religión andina anterior a la Conquista, la cual, con dicha Conquista, se vio sumida en los dominios del diablo.

La moralidad y la dualidad

El patrón dual que componía la cosmología andina estaba atado a una serie de relaciones recíprocas que efectuaban una unidad de orden ético y cósmico. El dualismo antagónico del cristianismo que fue impuesto a los andinos veía al cosmos bajo una constante amenaza de fractura; y los representantes principales de esta fractura, Dios y el diablo, corporeizaban el bien puro y el mal puro. Sin embargo, la ética andina no está registrada en las formas y símbolos de esencias morales puras que compiten entre sí. Esta ética reposaba en el principio del equilibrio, no entre deidades buenas o malas, sino entre una variedad enorme de espíritus corporeizados en iconos naturales. Además, el concepto andino del pecado era bastante diferente de la noción individualista cristiana. Muchas infracciones y crímenes se consideraban como alteraciones del universo en general. Hoy en día, en la comunidad de Hualcan en las tierras altas peruanas, por ejemplo, se cree que ciertos delitos de menor cuantía ponen en peligro a toda la comunidad, al futuro de las cosechas y a otros fenómenos naturales (Stein, 1961). En relación con las comunidades aymara con las que vivieron, escriben los Buechler: «Toda transgresión del flujo natural de eventos (como el granizo) se

consideraba como una aflicción o un acto que acarreaba tristezas, que implicaba sufrimientos para la persona en cuestión al igual que para la comunidad» (1971: 92-93).

El panteón andino de deidades no estaba estructurado en una jerarquía dual de dioses buenos y dioses malos. Incluso el concepto de un dios supremo, como el sol, fue un artificio impuesto por el Estado inca. Las deidades existían como pares de opuestos, como compañeros masculinos y femeninos; el sol y la luna, el cielo y la tierra, etc. Si bien existía el *Supay* u otro espíritu maligno similar, como el *Hahuari*, en la religión andina previa a la Conquista, no era sino uno de los varios demonios de la tierra, y el concepto de un espíritu del mal perverso no existía. La diferenciación cristiana entre el bien y el mal, fue difícil de establecer. Trimborn afirma que en la religión anterior a la Conquista, la distinción entre los buenos y los malos espíritus se basaba en lo que él llama criterios utilitarios, pero no éticos. John Rowe afirma que los seres sobrenaturales eran casi en su totalidad protectores y amigos del hombre, y que se los adoraba con la esperanza de ganar beneficios prácticos (1963: 298). Destaca que los espíritus malignos eran de mucha menos importancia, y que no parece que los brujos los hayan adorado y respetado, y que estos, así dice, eran pocos. Las plegarias no contenían términos que sugirieran temor (Rowe, 1960: 416).

Si bien los indios practicaban algo similar a la confesión cristiana, los españoles la consideraron como una parodia deforme de la de ellos (Métraux, 1969: 138), y según el cronista Cobo (1890-95, 4: 89-90), «los indios estaban muy equivocados en cuanto a lo que era el pecado […] porque nunca tomaban en cuenta los deseos internos y las sensibilidades». Su concepción del «pecado» era más normativa que moral; se aplicaba al asesinato fuera de la guerra, al descuido en la veneración de los dioses, a la deslealtad hacia el rey inca, al incesto y al adulterio. Quizás si nos referimos a ese otro gran imperio indio, podemos asir la naturaleza de la diferencia que confundió a Cobo y otros observadores. William Madun dice que los aztecas «no creían pecar cuando comían, bebían, se reían, jugaban, se burlaban o cometían faltas para mejorar su vida. No creían que el mundo, la carne y el diablo fueran enemigos del alma, ni creían tampoco que la memoria, el entendimiento y la voluntad fueran poderes del alma» (Madun, 1960: 131). No hace falta decirlo, las creencias indias también diferían de las españolas en lo relativo

al lugar del último descanso del alma según el comportamiento que se haya observado en este mundo; los indios no podían distinguir entre el bien y el mal, advertía Cobo, y sostenían que era la diferencia de castas (las relaciones sociales atributivas) entre los nobles y los plebeyos la que determinaba el destino del alma (Cobo, 1890-95, 3: 319-320). Arriaga, afirmaba: «Ellos dicen que al morir van al más allá a trabajar sus granjas y sembrar sus semillas. No creen que allí existan castigos para los malos ni gloria para los buenos» (1968: 64). Trimborn (1968: 93) sugiere que toda interpretación que plantee que el destino del alma estaba determinado por criterios éticos, es producto de una falsa interpretación del cristianismo; y en el informe de Bastien sobre la religión contemporánea, se pone perfectamente en claro que aún hoy no se considera al cielo como una meta deseada. La gente de Kaata, después de morir, quiere quedarse en la montaña (Bastien, 1978: 171-137).

La idea de un penetrante espíritu del mal fue una importación del imperialismo, y prácticamente todos los comentarios relativos a la religión andina anterior a la Conquista, y de los tiempos de la Colonia, no logran apreciar la importancia de este hecho. El antropólogo del siglo XIX, Daniel Brinton planteó esta cuestión con energía. Defendió que la idea del diablo es ajena a todas las religiones primitivas, y cuestionó a los intérpretes que clasificaban las deidades de los nativos americanos en buenas o malas, porque distorsionaban los credos nativos mostrándolos bajo una forma dualista estática. «La que se ha dicho es la divinidad del mal», escribió en 1876, «es en realidad el más alto poder que ellos reconocen». Dio muchos ejemplos, tales como el Aka-Kanet de los indios araucanos de Chile, a quien los comentaristas cristianos consideraron como el padre del mal, aunque en realidad era «el poder benigno al que invocaban sus sacerdotes, que está entronizado en las Pléyades, y que envía frutos y flores a la tierra y al que se dirigen, llamándolo Abuelo». En cuanto al *Supay* andino, este «nunca fue, como Prescott quiso hacérnoslo creer, "la corporización tenebrosa del mal" sino simple y llanamente su dios de los muertos». Según la opinión de Brinton, con la Conquista europea los indios:

> Incorporaron la idea de un espíritu malo y otro bueno, enfrentados entre sí en guerras externas, y la asimilaron a sus antiguas tradiciones. Los escritores ansiosos por descubrir analogías judías o cristianas,

> construyeron mitos que concordaban con sus teorías favoritas, y a los observadores indolentes les resultó conveniente catalogar a sus dioses en clases antitéticas. (Brinton, 1968: 79)

En vez de catalogar a sus dioses en clases morales antitéticas, parece que en general los americanos nativos los consideraban neutrales desde la óptica moral, o como buenos y malos simultáneamente. En cuanto a las deidades mayas, Donald Thompson afirma que esencialmente no eran ni malévolas ni benévolas, y en este sentido hace una distinción muy marcada con el cristianismo (1960: 7). La única referencia a un dios del mal que aparece en el trabajo de J. Eric Thompson, *Maya History and Religion*, es la de Mam, quien tiene poder sobre los cinco días funestos de fin de año, aunque solo para ser alegremente despreciado con la llegada del nuevo año (1970: 297-300). De todos modos, los españoles se apropiaron del nombre de Cizin, dios maya de los muertos, para designar al diablo, e hicieron otro tanto con los dioses correspondientes a otros grupos indígenas (Correa, 1960). La situación debe haber sido sumamente extraña para los europeos, porque estas deidades mesoamericanas tenían una naturaleza dual: podían ser benevolas o malevolas, jóvenes o ancianas, femeninas o masculinas, humanas o animales, y todo ello al mismo tiempo (J. Eric Thompson, 1970: 198-200). También existía una cuadruplicidad de dioses: cuatro en uno y uno en cuatro, lo que J. Eric Thompson considera como algo similar a la doctrina cristiana de la Santísima Trinidad. Oliver LaFarge, sobre la base de su trabajo de campo de 1932 en aldeas guatemaltecas (grupo lingüístico kanhobel), se refiere también a la Trinidad, la que «aquí se reduce a una dualidad, habiéndose perdido casi por completo el concepto del Espíritu Santo. Sin embargo, los indios comunes comprenden mucho mejor la dualidad de lo que la mayoría de los estadounidenses entienden por Trinidad» (LaFarge, 1947: 103). Charles Wisdom, al escribir en la década de 1930 sobre los mayas chortí, dice que ellos creen en un dios del mal que es un remolino, al cual, en idioma español, llaman *diablo* o Rey Lucifer, pero él cree que esta deidad puede ser enteramente un concepto católico (1940: 405). De forma similar, en los Andes, el *Supay* es supuestamente sinónimo del diablo, pero LaBarre, Duviols y Bandelier dicen que *Supay* no es realmente equivalente al diablo cristiano y que es «una especialización dentro de la línea cristiana de lo que quizás originalmente no fuera más que uno entre muchos demonios terrenales» (LaBarre, 1948: 168)

Wisdom dice que entre los chortí todos los seres sobrenaturales tienen las siguientes características: neutralidad o dualidad moral, dualidad sexual, multiplicidad, doble ubicación en el cielo y en la tierra y una personalidad dual como la expresada en los equivalentes nativos y católicos. La noción de dualidad es tan apremiante que el indio, sin demasiadas dudas, se la adjudica a cualquier ser. En cuanto a lo que Wisdom se refiere como «dualismo moral», el ser sobrenatural tiene dos aspectos, el bueno y el malo, o tiene solamente uno de ellos que corresponde a otro ser sobrenatural que posee la cualidad opuesta. En el «dualismo sexual» se dan de nuevo dos formas: un grupo entero de deidades de un sexo tiene su contrapartida en otro grupo del sexo opuesto. Otro grupo incluye espíritus de género dual, donde el elemento masculino se relaciona con las mujeres o las afecta, mientras que el elemento femenino afecta a los hombres. En muchos casos el ser es una entidad simple que asume a voluntad su género o atributo moral, de acuerdo con la situación (Wisdom, 1940: 410).

Casi todas las deidades chortí tienen su contrapartida entre los santos cristianos. La Virgen pasa a ser la consorte femenina de los dioses nativos asociados con la plantación, el suelo, los árboles frutales, la vida familiar, el nacimiento de los niños y otras actividades, para las que es fundamental la idea de fertilización y crecimiento. En realidad, se cree que la vida y el crecimiento dependen de la unión entre la Virgen y la deidad nativa correspondiente. Sin embargo, la catequización ha supuesto que aquellas deidades nativas que tienen equivalentes entre los santos, solo ven representado su aspecto benevolente; de esta forma, mientras que el santo representa el aspecto benevolente, la deidad nativa representa el lado malévolo del mismo ser sobrenatural. Con la ayuda de la aculturación, la colonización ha seccionado un todo unificado en figuras separadas buenas y malas, santos y deidades nativas respectivamente. Este desarrollo sorprendente sugiere de qué forma la influencia europea pudo producir un espíritu del mal en la religión americana nativa y confirma la opinión de Brinton. Aun así, es también obvio, a partir de los trabajos etnográficos de Wisdom, que la propensión nativa a dualizar resulta preponderante, y que aunque se han producido separaciones de deidades buenas y malas, cristianas e indígenas, aun estas figuras están lejos de ser esencias claramente definidas y éticamente homogéneas. Los santos pueden causar desgracias a los enemigos de uno

o a sus propios devotos si no los tratan como es debido, mientras que la figura del diablo también es capaz de realizar empresas valiosas.

Albo capta correctamente las implicaciones de este dualismo moral entre los aymara contemporáneos, cuando escribe: «Ellos suponen que el bien y el mal coexisten en todo y evitan las manifestaciones excesivas de los extremos, porque ello atraería a su contrario; "No se debe reír demasiado para que más tarde no haya que llorar demasiado"» (Albo, 1974-1976: 94). Al contrario que el diablo de los cristianos, que tienta a la humanidad a que actúe incorrectamente y que ensancha la hendidura hasta llegar a un drama cósmico de todo o nada, los espíritus (*chicchans*) que ayudan al diablo según la creencia chortí asustan a la gente para que deje de lado la inmoralidad. Se considera que su malevolencia sirve para mantener la esfera moral, y no para desquiciarla. Mientras que la confesión cristiana servía para aliar al individuo con la parte buena dentro del duelo cósmico, la confesión india andina era un rito indígena cuyo objetivo radicaba en restaurar el equilibrio de la naturaleza, como dice Métraux (1969: 138).

En la doctrina cristiana, las fuerzas opuestas de la bondad pura y la maldad pura estructuran el campo moral, reflejando una ontología y una epistemología que dividen las totalidades en dualidades estáticas incapaces de flujo y síntesis. Pero una lógica dialéctica no enfrenta si no que más bien abarca el bien y el mal, la materia y la mente. La cultura andina es una manifestación específica de esa lógica, donde la reciprocidad de los significados establecida mediante un sistema intrincado y modelado de oposiciones duales es su factor distintivo. Estas, en lugar de ser la causa por medio de las fuerzas físicas, son los principios que establecen la comprensión y el entendimiento. Como destacan los Buechler en su trabajo sobre la epistemología aymara, las conexiones entre las diferentes esferas, tales como el mundo humano y el mundo de la naturaleza, son conexiones establecidas en términos de relaciones similares y no en términos de características similares. Ni las partículas en sí mismas ni las esencias morales puras demarcan la imagen orgánica de la estructura y la función del mundo que forma la epistemología andina. En cambio, hay un parentesco y un grupo con los poderes icónicos de la naturaleza. Este parentesco efectúa una unidad de los órdenes cósmico y ético, que es antipatético al dualismo moral y a la animación de las esencias morales. Esta unidad se expresa también en las estructuras

económicas comunitarias que se oponen a la alienación de la tierra y el trabajo. También es una unidad que fetichiza la naturaleza, atribuyéndole poderes espirituales. Este fetichismo anima la naturaleza, no las esencias morales. El cristianismo hizo esto último cuando transformó en fetiche al todopoderoso espíritu del mal. Este fue un acto profundamente autoalienante, idéntico al hecho de la creación de Dios por parte del hombre, solo para negar la autoría y para darle a Dios el crédito de la creación del hombre. Subsecuente a esa fetichización del mal en la forma del diablo de principios de la Europa moderna, surgió el fetichismo de la mercancía de la cosmografía capitalista, y el hombre, el creador de los artículos de consumo, terminó por considerar y hablar de las mercancías como si lo gobernaran. Este tipo de fetichismo es la antítesis del fetichismo andino de la naturaleza, ya que no evoluciona de la unidad sino de la alienación de las personas entre sí, de la naturaleza y de los productos de ellas.

El diablo de las minas de estaño bolivianas ofrece un testimonio arrebatador de la fidelidad con la que la gente puede captar esta transformación de la fetichización, al tiempo que la somete a un paganismo que la captura. El problema no radica en su adoración del mal, sino en el problema del mal mismo.

Capítulo 11

La iconografía de la naturaleza y de la conquista

La Conquista española llevó a los indios del Nuevo Mundo un espíritu del mal, iniciando un proceso de destrucción que dicho espíritu podía simbolizar. Mas allá de eso, la Conquista también penetró en la iconografía de la naturaleza. El paisaje de símbolos pasó a incluir la experiencia de los indios acerca de la codicia, el gobierno y la violencia de los españoles.

Harry Tschopik, hijo, relata que los aymara de la provincia boliviana de Chucuito creen que el oro y la plata son propiedad de un ser maligno sobrenatural, quien causa las enfermedades y la muerte; se le ve a menudo bajo la apariencia de un enano anciano vestido de soldado español y rodeado de sus tesoros. Dadas las desgracias que causaron los metales preciosos a los aymara desde los tiempos de la Conquista, agrega, no sorprende que el oro y la plata se asocien al mal y al peligro (Tschopik, 1968: 135). Antes de la Conquista, sin embargo, se reverenciaba a los metales preciosos y no parecían estar asociados con el mal o el peligro. Por entonces la minería estaba bajo control local y no nacional, y el oro y la plata se intercambiaban como regalos, especialmente entre los *curacas* (caciques) locales y el rey inca.

A medida que los principios de reciprocidad y redistribución, que guiaban y daban sentido a la vida bajo el gobierno inca y legitimaban su control, cedían el paso a la opresión colonial, los iconos de la naturaleza pasaron a corporeizar en esta historia su tensión constante y la posibilidad de su eventual trascendencia.

En ningún lugar esto resultó más evidente que en el carácter de los espíritus dueños de la naturaleza, los fetiches inextirpables, básicos para la religión popular, que supervisaban el uso de los recursos locales y eran

capaces de sobrevivir a la intensa campaña colonial contra la idolatría. Estos fetiches terminaron por corporeizar la yuxtaposición plena de conflictos de las sociedades española e india; la ambigüedad inherente a estas representaciones colectivas se magnificó enormemente con esta yuxtaposición.

El señor sobrenatural o dueño de la montaña de las comunidades mesoamericanas era una figura de gran importancia en todas las tierras altas de América Latina. Era el dueño absoluto de la naturaleza y tenía el poder de la vida y la muerte sobre la gente. Gustavo Correa afirma que aunque en algunas regiones todavía persiste su carácter benevolente anterior a la Conquista, su carácter secundario de malevolencia se ha extendido por todas partes (1960: 59). En otras palabras, la historia ha enaltecido el carácter ambiguo de las cosas sagradas, acentuando su potencial de malignidad y peligro. Se cree que el señor de la montaña posee y regula los recursos que yacen debajo de él, como lo hacía en los tiempos anteriores a la Conquista. Pero hoy en día gran parte de la tierra que antes controlaban los indios ha sido expropiada por no indígenas, mientras que algunos de los recursos que los indios aún manejan han adquirido un nuevo significado, a medida en que los indios fueron entrando en la red del nuevo sistema económico, organizado sobre la base de los principios de mercado y del intercambio de bienes de consumo. En tanto los indios pueden reclamar algún control, tanto individual como comunal sobre los recursos que bordean las montañas, y en tanto estrictamente hablando su economía no está organizada en instituciones capitalistas, su situación política y económica tiene un carácter dual peculiar que se ve animado por una tensión sistemática. Por un lado, estas comunidades se están integrando cada vez más en el torbellino del comercio capitalista y de las relaciones laborales, que está convirtiendo el dominio de las montañas en artículos de consumo cada vez más escasos y alienables, al tiempo que las relaciones sociales entre los propios indios se ven amenazadas por la atomización. Por el otro, está apareciendo una reacción defensiva institucionalizada contra la intrusión comercial, lo que motivó que Eric Wolf las tipificara como «comunidades corporativas cerradas» (1955). Enquistadas por la economía capitalista, las comunidades supervisadas por los espíritus dueños de la montaña no son en sí mismas capitalistas. Estas comunidades son engranajes funcionales dentro de un sistema capitalista nacional y hasta internacional, pero no son réplicas de este sistema. Inevitablemente, sus instituciones y prácticas internas reflejarán esta dualidad peculiar,

como lo harán los espíritus dueños de la naturaleza. En definitiva, el argumento que deseo adelantar es que los espíritus dueños de la naturaleza han terminado por reflejar un nuevo sistema de propiedad, que se superpuso a un modelo anterior donde la propiedad correspondía a principios no mercantiles de reciprocidad y redistribución. Con algunas variaciones regionales, desde la Conquista, los espíritus dueños han pasado a corporeizar la contradicción de la reciprocidad que coexiste con el intercambio de mercancías y la explotación por parte de los blancos y los mestizos, por quienes los indios por lo general sienten odio, temor y reverencia.

Hoy, en las tierras altas de Mesoamérica, al amo sobrenatural de la montaña se le considera vulgarmente como una figura maligna y peligrosa de extracción europea: rico, extranjero y urbano, un *patrón*, un misionero y a veces hasta un antropólogo. Morris Siegel dice que el *wits akal* es sumamente importante entre los seres sobrenaturales del noroeste de las tierras altas de Guatemala. Vestido a la moda europea, este espíritu es profundamente maligno y desea la destrucción de los indios, a los que atrae a su morada para comérselos. A los extraños, extranjeros y misioneros, se les acusa habitualmente de ser *wits akal* y se les tiene gran temor (Siegel, 1941: 67). Richard N. Adams descubrió que el espíritu dueño de la montaña de una comunidad de las tierras altas cerca de la capital de Guatemala es descrito frecuentemente como una persona rubia, urbana, un extraño rico que ocupa la posición de un *patrón* local (1952: 31). A Adams, antropólogo, lo caracterizaron en este sentido como «administrador» de las montañas (como cuando una finca tiene su administrador). Se dice que los pactos (como los pactos con el diablo de fines del Medioevo europeo) se pueden acordar con el dueño de la montaña para tener éxito en la cacería y para conseguir dinero, a cambio de lo cual la persona que realiza el pacto debe vivir después de la muerte en el hogar del espíritu de la montaña. En Zinacantán, Chiapas, al Señor de la Tierra que cuida y es dueño de la tierra se le ve como un mestizo (*ladino*) gordo y codicioso, que constantemente necesita para sus empresas trabajadores humanos y animales de carga; posee pilas de dinero, tropillas de caballos y mulas, rebaños de ganado y bandadas de pollos; controla los pozos de agua de los que dependen los zinacantecos, las nubes que surgen de las cuevas y producen lluvia para los sembrados, y todos los productos útiles de la tierra. Uno no puede usar ni la tierra ni sus productos sin compensar al Señor de la Tierra con ceremonias y ofrendas adecuadas (Vogt, 1969: 302).

En los Andes la situación es similar. Rowe afirma que la adoración de la montaña es un elemento muy importante de la religión quechua moderna, como lo era antes de la Conquista (1963: 296). Bastien encontró que la montaña de Kaata no era tanto un «elemento», como la base misma de la religión; se la concebía como un cuerpo humano que se extendía por el paisaje y que «poseía» por igual a las personas y a los recursos (1978). Óscar Núñez de Prado describe que los espíritus de las montañas ocupan el nivel más alto en la religión de los indios de Q'ero, en el departamento de Cuzco (1968). Estos espíritus están organizados en una jerarquía que está encabezada por el espíritu de la montaña más grande, El Roal, quien también es el espíritu creador. Él controla los picos más bajos, como el Wamanripa, a quien El Roal le ha encargado el cuidado diario de la gente de Q'ero. Al igual que otros objetos naturales, las rocas y los árboles tienen espíritus que conversan entre sí, como lo hacen los espíritus de las montañas con los humanos, especialmente por medio de los chamanes. Al rito anual para El Roal asisten miles de indios de casi toda la región del Cuzco, incluyendo a la gente de Q'ero, que para llegar al santuario debe trepar por pasos que se encuentran a 4.500 metros de altura. En el pueblo de Q'ero hay también una capilla católica que fue construida por los dueños de una hacienda, pero a los indios les es completamente indiferente.

En el departamento de Ayacucho, Perú, los espíritus de la montaña son los antepasados de gran linaje. Se les describe como «seres vivientes como nosotros [...] con las mismas necesidades y la misma organización que los mortales, que viven en pueblos y palacios maravillosos dentro de las montañas, como los dueños absolutos de la naturaleza» (Palomino, 1970: 119). Conocidos como *wamanis*, son con mucho las deidades más importantes y tienen el poder de la vida y la muerte sobre los indios, sus cultivos y sus animales. Se cree que los distintos *wamanis* están organizados de la misma forma jerárquica que las dependencias políticas de la propia comunidad; al mismo tiempo, se dice que están comprometidos directamente al servicio del gobierno peruano (Earls, 1969: 69) para poder solicitar favores para la comunidad (Isbell, 1974: 118). Son muy ricos; dentro de sus montañas poseen mucho ganado, oro y plata; estas riquezas las obtienen de las ofrendas rituales ofrecidas por los indios. Los *wamanis*, por ejemplo, transforman las llamas sacrificadas en oro y plata, que anualmente entregan al gobierno de la costa. A cambio de las ofrendas rituales, los

wamanis otorgan seguridad personal y la fecundidad del ganado. Si se les molesta, como puede ocurrir cuando se ejecuta erróneamente el ritual o no se les demuestra reverencia, los *wamanis* pueden matar el ganado, arruinar a las familias y causar enfermedades y hasta la muerte; incluso pueden llegar a comerse el corazón de sus víctimas. Descritos a veces como hombres blancos, altos y barbudos, vestidos con ropas occidentales costosas, y otras como abogados, sacerdotes, policías o ricos terratenientes blancos, pueden también aparecerse como cóndores, fuego que surge de las piedras o simplemente como lagos o picos montañosos. Su poder, dice Earls, es el poder que por lo general se le adjudica a los blancos o a los mestizos (*mistis*) (1969: 67). ¡Pero son también los antepasados de linaje, y se les adora y reverencia como a tales! No es de extrañar entonces que se exprese una gran ambigüedad hacia ellos: aunque son los dueños y protectores de la vida, también se les ve como diablos y asociados a la suciedad.

Bernard Mishkin afirma que en los Andes es una creencia generalizada que los picos montañosos, conocidos como *apus* (señores) o *aukis* (chamanes), esconden en su interior grandes palacios y haciendas, junto con rebaños de ganado que cuidan los siervos de estos espíritus de las montañas. Entre estos ayudantes esta el Ccoa, un gato con poderes para matar y para destruir los cultivos; él es el espíritu más activo, temido e importante de la vida cotidiana del pueblo. El Ccoa es el patrocinador de los brujos. Ademas, se dice que la gente está dividida en dos categorías: los que le sirven y los que luchan contra él. Mientras que los primeros son ricos y su agricultura es productiva, los últimos son pobres, sus cosechas son pequeñas y sus hogares sufren la plaga de la enfermedad (Mishkin, 1963: 463-446). En otros lugares, tales como el pueblo de Hualcan, en Perú, los espíritus malévolos también pueden aparecer bajo la forma de animales, o mestizos y *gringos*, quienes son los espíritus tutelares de los brujos y se destacan por tener mucho cabello y dientes tremendos (Stein, 1961: 323). En este punto, vale la pena hacer notar que al Tío o la figura del diablo, a quien se considera como el verdadero dueño de las minas contemporáneas de Bolivia, también se le describe como un *gringo*, alto, de rostro rojo, cabello rubio, barbudo y que usa un sombrero vaquero. Después de producirse accidentes fatales en las minas, los mineros dicen que el Tío se come a los mineros porque no ha recibido

las ofrendas rituales necesarias; prefiere la carne jugosa de los mineros jóvenes (Nash, 1972). Al igual que el espíritu de la montaña descrito por Mishkin, el Tío también tiene un animal familiar, un toro, el cual asiste a los mineros que hacen convenios con él.

La identificación de los espíritus dueños con los nuevos dueños y administradores legales de los recursos andinos es, cuando menos, sorprendente. Los iconos, los fetiches y las imágenes mentales se forjaron a semejanza de los conquistadores y de la pequeña clase de hombres que reivindicaron la soberanía hasta día de hoy; luego, los iconos registran la maldad y la agresión que los indios asocian con los gobernantes de las tierras y los minerales. La iconografía es historiografía popular. La Conquista y la intromisión de una nueva economía han producido un autorretrato deslumbrante en la iconografía de la naturaleza, pero es un retrato evasivo de dimensiones contradictorias. Sus símbolos manifiestan las poderosas tensiones de la historia y la sociedad andinas. Los espíritus dueños no solamente reflejan el poder del opresor. Reflejan también el anhelo de los oprimidos.

Ahora
la cerámica esta borrosa y triste
el carmín del *achiote*
ya no ríe en los textiles
los textiles se hicieron pobres
perdieron su estilo
menos hebras por pulgada
y ya no hilan más a «hebra perfecta».

Llacta mama pertenece a los terratenientes
la mariposa de oro está presa en el Banco
el dictador es rico en dinero y no en virtudes
y qué triste
qué triste la música de los *yaravíes.*
El Imperio Inca se confinó para siempre
en los reinos irreales de la coca
o la *chicha*
(solo entonces son libres y felices
y hablan en voz alta
y existen otra vez en el Imperio Inca).

Ernesto Cardenal, *La economía del Tahuantinsuyu*.

Mesianismo

Las rebeliones mesiánicas que invocaban la Edad de Oro de los Incas fueron una fijación en la historia andina desde la Conquista. Este mecanismo se ha centrado comúnmente en la idea de que el rey inca, que fuera muerto por los españoles, regresaría a la vida (Ossio, 1973; Wachtel, 1977). En los mitos que recogió Arguedas en la década de 1950, se cree que el rey inca Inkarrí fue decapitado por los españoles. Aunque sufre constantemente, está destinado a regresar a su estado íntegro, lo que supondrá la restauración de la sociedad y el dominio de los indios.

Al analizar estos mitos de la comunidad de Puquio en el departamento de Ayacucho, donde predominan los hablantes monolingües de quechua, Arguedas llega a la conclusión que ellos dan «una explicación necesaria del origen del hombre y el universo, de la historia y de la situación real del indio, y de su destino final hasta la iniciación del proceso revolucionario de cambio» (1975: 44). Se sostiene aquí que los espíritus de la montaña o *wamanis* han sido creados por el primer dios, Inkarrí. Él creó todas las cosas indias, que luego los *wamanis* dan y regulan, como las pasturas, el agua y el poder de adivinar y curar las enfermedades. Los *mistis* o los blancos no pueden adquirir estos poderes de adivinar o curar, porque no tienen la resistencia necesaria para soportar los castigos y las pruebas que exigen los *wamanis*. Además, estos secretos solo se pueden adquirir viviendo durante periodos prolongados dentro de la montaña. Sin embargo, ocasionalmente, los *mistis* pueden recurrir a los chamanes, quienes saben qué hacer cuando estos sufren enfermedades extrañas o incurables, y los indios dicen que los *mistis* morirían sin su ayuda.

En la comunidad de Quinua, en el mismo departamento, la mayoría de los indios son bilingües en quechua y español, lo que indica un más alto grado de contacto intercultural que en Puquio. Aquí , el mito de Inkarrí y su retorno es similar al de Puquio, pero la imaginería católica es más acentuada. En comparación con el de Puquio, el mesianismo de este mito es más condicional: únicamente existe como posibilidad.

En la hacienda de Vicos, en el departamento de Ancash, donde los indios han tenido una larga existencia como siervos, así como también contactos frecuentes con misioneros católicos, el dios creador de la humanidad ha sido descrito como el dios creador de la antigua

humanidad, quien fecundó a la Virgen. Este hijo destruyó a la gente antigua con una lluvia de fuego, pero esta no está completamente muerta, y los cazadores de pumas y zorros, que constituían el ganado de la gente antigua, pueden oír sus voces de protesta. Él también hizo el mundo actual, dividido en dos clases de gente: los indios y sus dominadores, los *mistis*. Así, los indios están obligados a trabajar para los *mistis*, pero en el cielo, que es exactamente igual que la tierra, la posición de clases está completamente invertida: los indios pasan a ser *mistis* y hacen que todos los que fueron *mistis* en la tierra, trabajen para ellos como indios.

Finalmente, en la comunidad Q'ero (departamento de Cuzco), que está aún más aislada que Puquio y menos expuesta a influencias no indias no hay ningún elemento mesiánico en el mito de Inkarrí. Además, el mito nada dice sobre los españoles y el asesinato de Inkarrí, ni tampoco tiene ninguna imaginería católica, ni hace ninguna referencia al dios católico. Antes bien, proclama la ascendencia divina pura de la gente de Q'ero, quienes están integrados con los iconos de la naturaleza y alejados de la historia de la Conquista y de las autoridades no indias. Es de gran interés que en esta versión del mito de Inkarrí, él dice haber sido creado por el espíritu de la montaña más grande de la región, El Roal, que tenía también el poder de dominar al sol, el cual según otros mitos de otras regiones está considerado como el padre de los incas (*cf.* Núñez del Prado B., 1974: 240).

Al comparar estos mitos y al preguntamos nosotros mismos cuál es la experiencia que interpretan y por qué ciertas formas son recurrentes o cambian, es sorprendente cómo todas ellas hacen una recapitulación de los temas esenciales de los mitos prehispánicos del origen del imperio inca. Igualmente sorprendentes son las adaptaciones y promesas de restauración que despliegan estos mitos, según el grado de contactos exteriores y opresión sufridos por las distintas comunidades. El papel de los espíritus de la montaña, dueños de la naturaleza, está integralmente conectado con la promesa de la restauración de los indios, excepto en los dos casos opuestos y extremos de Q'ero, la menos aculturada, y Vicos, la más afectada por la dominación externa. En Vicos nada oímos de los espíritus de la montaña, con la excepción quizás de las voces de protesta de la gente antigua cuando les «cazan» su ganado. En Q'ero, que por su aislamiento está relativamente protegida de los extraños, no solo no hay ninguna señal de tensión mesiánica, sino que se considera

que el espíritu de la montaña creó al rey inca y que continúa controlando todos los recursos naturales y a la gente. Si los mitos de Puquio y Quinua, que están entre estos dos extremos, pueden servir de alguna guía, vemos cómo la ambivalencia de los espíritus de la montaña dueños de la naturaleza se pone en evidencia y dónde se ubica en relación con la promesa de una eventual restauración del indio. Su ambivalencia proviene de dos tipos distintos de mediación. Por un lado, median entre la gente común y el poderoso rey-dios inca. Por el otro, median la posibilidad del mesianismo indio.

El mal y el control social

Hace falta decir mucho más sobre la atribución del mal a los espíritus dueños de la montaña. Primero habría que destacar que tal atribución puede defender la sociedad india contra los efectos perniciosos del dinero y la estratificación causados por la riqueza. Tanto el dinero como la riqueza se pueden obtener por medio de convenios ilícitos con los espíritus. Sin embargo, se dice que dichos pactos pueden acarrear desastres al resto de la comunidad, como la enfermedad y el fracaso de los cultivos. La versión de Mishkin del Ccoa familiar del espíritu de la montaña es un caso a propósito, y Pedro Carrasco relata una creencia similar entre los indios tarascos de México, relacionada con la gente que vende el alma al diablo para obtener dinero o para romper las leyes de la naturaleza y acelerar el crecimiento o las ganancias derivadas del ganado. A cambio del alma, una persona puede obtener una serpiente que excreta monedas, o un toro o una oveja que crecen más rápido de lo normal. «Su defensa de la pobreza», escribe Carrasco, tocando un tema análogo a uno que desarrollara Wolf (1955) en su análisis de las «comunidades corporativas cerradas» de los indios en todas las tierras altas de América Latina, «puede verse como una defensa del modo de vida indígena. La economía del dinero impuesta desde fuera es una influencia dañina para la aldea comunitaria, que crea conflictos o la pérdida de sus tierras en provecho de extraños» (1957: 48). Even Vogt (1969) detalla funciones similares de las acusaciones de brujería, relacionadas con el Señor de la Tierra, que sirven para disminuir la estratificación social y para oponerse al dinero.

¿Dioses blancos?

En cuanto a la identificación de sus espíritus dueños con los blancos y los mestizos, es conveniente notar cuánto odian los indios a estos extranjeros, y que la gran hostilidad que los consume refleja un sentido subyacente de solidaridad panindia. Sobre Guatemala, LaFarge escribe:

> Los indios, como un todo, tienen una clara conciencia de sí mismos, como un vasto cuerpo bajo condiciones especiales dentro de la nación. Quizás el sentimiento no sea lo suficientemente fuerte como para provocar una cooperación duradera entre las tribus, pero está presente de todas formas. Parecen considerarse a sí mismos, incluso hasta el día de hoy, como un pueblo conquistado y como los verdaderos nativos del suelo. (LaFarge, 1947: 15)

David Forbes afirmó en 1870 que los aymara alimentaban un odio inveterado y profundamente arraigado contra los blancos y que se consolaban con la idea de que un día obtendrían la tierra de sus antepasados. En el curso de su trabajo de campo entre los aymara, en la década de 1940, LaBarre llegó a la misma conclusión; subrayó la hostilidad hacia los blancos, a quienes solo muy de vez en cuando se les permitía pasar la noche en los poblados indígenas. Explicó que las barracas de los ingenieros estadunidenses de Corocoro eran un complejo con una gran muralla, defendido por una ametralladora, y en su opinión, la inminente agresión de los indios solo pudo ser contenida por los blancos con los «habituales métodos terroristas de una casta superior» (LaBarre, 1948: 158).

A la vista de esto, obtenemos un sentido más profundo de la vehemencia y también de la racionalidad con la que los indios atribuyen a ciertos espíritus dueños características de hombres blancos, cuando los intereses de dichos espíritus se fusionan o tienen que ver con la propiedad, las empresas o con motivos de control por parte de los blancos. Y sin embargo, en el mejor de los casos, produce perplejidad que los indios puedan también reverenciar a estos espíritus en calidad, por ejemplo, de antecesores de linaje y protectores de la vida: en Bolivia, donde al espíritu de las minas dentro de las montañas se le describe y se le teme como a un blanco, en términos bastante precisos, supone también, según las palabras de Nash, una proyección de las esperanzas de los mineros para el futuro, así como un aliado (1972: 233).

Variaciones

La atribución de maldad o de características no indígenas a los espíritus dueños no se encuentra en todas las comunidades indígenas, ni incluye tampoco a todos los espíritus dueños, ni siquiera en aquellas comunidades donde se designa de esta forma a uno o más espíritus. En las comunidades que no tienen nada que ver con la vida comercial, o en las comunidades que han logrado mantener a raya a los foráneos, tales como la de Q'ero en el departamento del Cuzco o el *ayllu* boliviano Qollayanaya de Kaata, no se describe al espíritu de la montaña como maligno o no indio. Bastien hace notar repetidamente que el sentido de integridad, que se otorga a la comunidad por su conexión con el espíritu de la montaña, aporta una base firme para la solidaridad del *ayllu* y para la moral y racionalidad que rechaza la usurpación exterior del cuerpo de la montaña (incluyendo los intentos de los no indios de apropiarse de sus tierras [1978]). En las comunidades donde a algún espíritu dueño se le adjudican rasgos no indios y malignidad, como al dueño del oro y la plata entre los aymara de Chucuito descrito por Tschopik, existen también otros espíritus dueños a los que se considera benevolentes, como el dueño de las llamas, que tiene un nombre indio y habita en una montaña (1968: 135). A otros espíritus dueños de la naturaleza se les identifica con montañas que tienen nombres de santos cristianos, y que así se les designa en los rituales. Es cierto que si se les ofende pueden retirar su apego, pero no se les considera activamente malignos, por lo cual los ritos propiciatorios de estos espíritus dueños tienden a ser cíclicos, o a tener una frecuencia estacional, excepto en casos de emergencia. Sin embargo, al espíritu dueño de los peces del lago se le hacen constantes actos propiciatorios; se queman las espinas de los pescados cocinados de forma ritual y se pide al viento que lleve el humo hacia el lago, para que los demás peces sepan que al pez atrapado se le ha brindado un buen trato. El objetivo principal de este rito es convencer al dueño de los peces de que a sus súbditos se los trata con respeto. Si no lo hacen, ya no podrán atrapar peces y las redes se romperán.

Los espíritus dueños con rasgos no indios pueden coexistir con los indios que representan intereses indígenas. En Zinacantán, Chiapas, la identidad india claramente no está presente en la figura del Señor de la Tierra, pero sí lo esta, y muy notoriamente, en los doce dioses

ancestrales que habitan las doce montañas sagradas con el permiso del Señor de la Tierra (al que se le representa como un *ladino* gordo y codicioso). Al contrario que el Señor de la Tierra, estos doce dioses son los prototipos de todo lo que es bueno y correcto para los zinacantecos, cuyos ritos básicos son la réplica de dichos modelos, transfiriendo por analogía propiedades que son del reino de los dioses a la esfera de los indios. Por contraste, en un intercambio por dinero con el Señor de la Tierra, la transferencia de propiedades se produce por medio de una venta, como si fuera una transacción por una mercancía con los *ladinos* gordos que él simboliza. Mientras que el Señor de la Tierra controla la naturaleza y tiene el poder de otorgar dinero a cambio de almas, en un intercambio que amenaza al resto de la comunidad, los doce dioses ancestrales de la montaña, subordinados a él mismo, regulan las relaciones sociales de los indígenas. En las sociedades indígenas vecinas, estos dioses están aún más estructurados, pertenecen a linajes de la línea paterna, este bien pudo ser el caso de Zinacantán (Vogt, 1969).

Aun cuando el espíritu dueño de la montaña tiene los rasgos de un rico explotador blanco, también puede tener características que lo asocian con los indios y con una imaginería anterior a la Conquista, como en la descripción que registró Earls del *wamani* de Ayacucho, quien aparece con frecuencia bajo forma humana, «cabalgando en un hermoso corcel blanco, lujosamente aparejado con una fina montura, y ropa montera de San Pedrano, con riendas de plata, anteojeras, todo completo. Usa un bello poncho, poncho pallay de los antiguos, muy fino, con espuelas; se viste como estos *hacendados* ricos» (Earls, 1969: 67).

Reciprocidad y mediación

En este aspecto, el *wamani* evoca la figura ambigua del *curaca*, el cacique local, mediador entre la comunidad y el centro de autoridad: el rey inca antes de la Conquista y los funcionarios españoles después de ella. De hecho, el cronista indio del siglo XVII, Poma de Ayala, menciona que los jefes locales de la región de Ayacucho, durante el tiempo del imperio inca, eran llamados *wamanis* (Earls, 1969: 77). Al revisar esta analogía entre *curaca* y espíritu de la montaña dueño de la naturaleza, es necesario analizar el papel cambiante del *curaca* bajo el mandato

español, lo mismo que las propiedades ambiguas inherentes a la reciprocidad como modo de intercambio.

Se ha dicho que hacia fines del periodo del Imperio inca, los *curacas* absorbían poderes cada vez más grandes, no muy diferentes de aquellos de los señores feudales, y que este proceso estuvo predeterminado por la estructura del gobierno inca, que sembró la semilla, por así decir, de su autodestrucción (Wachtel, 1977). Después de la Conquista este proceso se aceleró. Los *curacas* tendieron a transformarse en los esbirros de los españoles con el nuevo sistema de explotación racial, y si bien disminuyeron sus poderes globales, la naturaleza despótica de su control aumentó. En vez de mediar los intercambios recíprocos de ofrendas, como el medio de que disponía la sociedad para distribuir los bienes dentro de la economía, los *curacas* mediaban sistemas de intercambio opuestos, cada uno con implicaciones radicalmente diferentes para las definiciones del hombre, del cosmos, y el significado del trato social. De un lado, el *curaca* corporizaba el eje de la interacción recíproca del intercambio de ofrendas, mientras que, por el otro, ahora también mediaba el pago forzoso de tributo junto con el intercambio de mercancías con fines de lucro. Había así tres niveles de ambigüedad que se superponían unos a otros: la ambigüedad inherente a la reciprocidad; la ambigüedad del estrato de los *curacas* hacia finales del Imperio inca; y la ambigüedad final, que comenzó con el mandato español y continúa hasta hoy, la mediación de sistemas de intercambio opuestos —intercambio de ofrendas con el intercambio de mercancías basado en el lucro y en la violencia—.

Antes de la Conquista, un sistema de intercambio perfectamente equilibrado determinaba la eficiencia y estabilidad de la economía, sin dinero, sin propiedad privada, sin principios de mercado, ni intercambio de mercancías. Este equilibrio económico estaba compuesto por intercambios entre los productores campesinos en la base de la sociedad; ofrecían tributos, que se consideraban ofrendas, a sus caciques inmediatos, que a su vez eran responsables de la redistribución de las dádivas; buena parte de ellas volvía a los productores, y algunas, por supuesto, se guardaban para el rey inca. En buena medida este sistema económico funcionaba bien por la puntillosa reglamentación burocrática establecida por la nobleza incaica. Sin embargo, la religión y la circunscripción ritual de intercambio también era indispensable para que operara con éxito.

El rasgo más importante que se debe tener en cuenta es que los intercambios que juegan el papel determinante en la economía de las sociedades premercantiles, no son tanto intercambios económicos, sino más bien intercambios recíprocos de ofrendas. Como dice Lévi-Strauss, los bienes intercambiados son así, además de su valor utilitario, «instrumentos para realidades de otro orden», marcando actos que son algo más que actos económicos (1964: 38). Son «hechos completamente sociales», simultáneamente sociales, morales, religiosos, mágicos, económicos, sentimentales y legales. Esto implica que la evaluación del valor de los bienes intercambiados es altamente subjetiva, incidentalmente específica y es más una función de la relación establecida que del valor supuestamente inherente a la cosa intercambiada. El intercambio recíproco de ofrendas también implica y crea una armonía social. Haciendo socios a los individuos, agrega así una nueva calidad al valor intercambiado. Dicho sistema acentúa la generosidad y la distribución, al tiempo que estimula la necesidad de cooperar y trabajar. Y también debe actuar un principio más profundo, a saber, el reflejo en el intercambio de la capacidad humana y la necesidad de identificarse con los otros; gracias a esta identificación con el otro, uno se conoce a sí mismo. El intercambio recíproco es un tipo de empatía que vigoriza un modo de producción social, cuyo objetivo es hacer que el extraño se vuelva conocido y que el indiferente pueda involucrarse. Negar dicho intercambio significa negar la amistad y el sistema de diferencias que sustenta la identidad; la cólera de los dioses en este aspecto es tan despiadada como la guerra que también sigue con los hombres.

Sin embargo, en un sistema mercantil de intercambio de mercancías, mediado por un equivalente abstracto y general de dinero, se acentúa el individualismo posesivo, lo mismo que la búsqueda competitiva de lucro. Aquí, el impiadoso acicate de la autorresponsabilidad y de la acumulación privada alienta el trabajo y transforma la cooperación de un fin en sí mismo a una utilidad para el provecho privado. El intercambio refleja relaciones sociales que subordinan la empatía al interés propio y los hombres a las cosas, y es aquí donde el valor parece objetivo, preciso y general, tal y como lo establecen los precios.

Por la mediación de los *curacas* en la soberanía incaica, la tierra trabajada por los comuneros se dejó de lado para el rey y el culto al sol, mientras se reconocía implícitamente el control local al dejar el

remanente para la comunidad, que lo dividía sobre una base más o menos anual, a fin de satisfacer las necesidades cambiantes de los grupos familiares. El producto de los campos del Estado iba en parte a los graneros estatales para ser usado en las épocas de hambruna. El trabajo obligatorio o los requerimientos de la *mita* se organizaban sin poner en peligro la autosuficiencia ni del grupo familiar, ni de la comunidad, y a los trabajadores se les pagaba a expensas del rey. La generosidad era la nota clave a la hora de definir el tenor de los intercambios, y era obligatoria. Esto trae a la mente el planteamiento de Mauss, referido a las economías basadas en intercambios a manera de regalos: «La generosidad es necesaria porque de otro modo la Némesis tomará venganza por la riqueza y la felicidad excesiva de los ricos dando a los pobres y a los dioses» (Mauss, 1976: 15). En 1567, un inspector de la Corona de España notó que el señor de los aymara le daba mucho de comer a sus vasallos, ya que de lo contrario se ofendían. Al inspector esto le pareció una compensación menos que adecuada, fundamentada en una especie de «abuso supersticioso» (Murra, 1968: 135). Pero es precisamente este «abuso supersticioso» el que se encontraba en el corazón del sistema económico, haciendo que aquello que a los de afuera les parecía un intercambio desigual, a los participantes les resultara un intercambio justo, aglutinando de esta forma los iconos de la naturaleza, el trabajo, los amos y los vasallos en una totalidad legítima y plena de significado. Por ejemplo, se puede señalar que en el léxico aymara no se hacían distinciones entre una llama sacrificada a los espíritus dueños de la naturaleza y otra llama sacrificada al *curaca*.

En un sistema de trueque, que esté organizado sobre la base de la reciprocidad de una multitud de valores de uso, tanto el sentimiento religioso como el sistema semiótico se verán circunscritos por el juego y la estructura de las relaciones sociales, que canalizan los intercambios y quedan ratificados por ellos. En este sentido, no solo la «economía» está subordinada a la «sociedad», sino que el intercambio tiene una propensión persistente a la incertidumbre, donde el dador presupone la buena fe del que recibe, y viceversa. La naturaleza circunspecta y ritualista del trueque en contextos no mercantiles es un testimonio de esta incertidumbre. El trueque no es garantía de reciprocidad, ni con los dioses a los que se ofrece sacrificios con la esperanza de recibir algo más grande a cambio, ni con los amos o vecinos; uno no exige tanto sino que más

bien desea, se compromete, facilita mágicamente y espera; se tienen las mismas probabilidades de ser comido por los dioses o de que estos lo alimenten; y lo que se refiere al trueque con los demás hombres, los festivales y las guerras están muy cerca unos de otros. En un sistema de mercado, por otro lado, la situación es muy diferente. La paz del mercado y la estabilidad de la sociedad requieren de mucha menos confianza y de mucho más cálculo utilitario, porque lo fundamental es la persecución de la ganancia personal. Aquí, la incertidumbre se ve como una función de un mecanismo económico abstracto, el mercado, y no como una función de confianza.

La cualidad de ambigüedad, que es básica para la reciprocidad, explica en buena parte los tonos mezclados de confianza y temor que se encuentran tanto en la adoración andina de la naturaleza como en la relación entre señor y campesino, donde los hombres se encuentran en paz pero «en un curioso estado mental con un miedo exagerado y una generosidad igualmente exagerada, que solo parece estúpida a nuestros propios ojos» (Mauss, 1967: 79). Gracias a su participación colectiva en los rituales, a la organización teatral y al embellecimiento dramático de todo lo que es esencial para el trueque de regalos, la gente consolida estas propensiones antinómicas dentro de una forma equilibrada. La necesidad de esto aumenta en la medida en que las relaciones entre los participantes de un intercambio se hacen más ambiguas, y en la medida en que se acentúa la distancia social entre los comuneros y sus jefes o sus dioses. Esto va a resultar en un desafío mayor, cuando la historia aprehenda a los jefes y los dioses y haga conocidos a los extraños e indiferentes a los involucrados. En ese punto, la reciprocidad como proceso de empatía es propensa a las perturbaciones más descabelladas.

El rey inca construyó su dominio a partir de la reciprocidad existente en la comunidad local. Transformó sus credos en función de absorber y redistribuir los tributos, mediante los oficios de los *curacas*. De este modo, el curaca corporeizó muy agudamente la tensión del Estado incaico; la contradicción entre la existencia continuada de la comunidad y la negación de la comunidad por parte del Estado. De todos los cronistas, Blas Valera fue el que lo vio más claro, como dice Murra: «La ayuda mutua, la reciprocidad en las tareas privadas y comunales, era una costumbre sumamente antigua; "el inca la aprobó y la reafirmó con una ley promulgada al respecto". Era esta costumbre sumamente

antigua la que constituía los fundamentos del sistema de ingresos del Estado; el resto fue un intento ideológico que probablemente convenció a muy pocos, aparte de algunos cronistas europeos» (Murra, 1956: 163). No hay duda de que el imperio de los incas se construyó sobre la explotación del campesinado, y que su redistribución fue una construcción ideológica que se erigió sobre la base de la reciprocidad, y se sostuvo por haber agradado a la divinidad de la clase gobernante, pero también es esencial entender, como afirma Wachtel, «que esta explotación no fue experimentada como tal por los que estaban sujetos a ella; antes el contrario, tenía sentido dentro de una visión coherente del mundo» (1977: 83).

Después de la Conquista desaparecieron casi por completo los factores que condicionaban esta invisibilidad de la explotación. El rey inca, cabeza ritual de todo el sistema, fue asesinado, y el Cuzco ya no fue más el centro sagrado del imperio. Los representantes de la religión inca fueron extirpados, dejando a los campesinos con sus *huacas* locales, a las que continuaron adorando en ritos secretos. Los españoles confiscaron gran parte de las tierras de los indios, y se interrumpió el patrón ecológico de uso. El sistema de la *mita* de trabajo obligatorio bajo el régimen inca se transformó en una terrible parodia de sí mismo; combinado con pesadas exacciones tributarias por parte de los españoles, terminó siendo un trabajo asalariado obligatorio. Este nuevo sistema de explotación debilitó decisivamente la legitimidad que antiguamente había sometido a los súbditos a sus reglas. «La desfavorable cuota de trabajo en relación con la recompensa obtenida fue empeorando gradualmente durante el siglo XVIII», dice Kubler, «encontrando expresión en las fulminantes rebeliones del último cuarto del siglo XVIII» (1963: 350). La autosuficiencia de la economía incaica quedó destruida, porque además de la usurpación de la tierra y la interrupción del uso ecológico, el equilibrio económico que había prevalecido se trastocó por la introducción de una economía mercantil basada en exportaciones e importaciones que aumentaron enormemente la demanda de la capacidad de producción india (ibídem: 370). En muchos aspectos, el sostén de este nuevo sistema continuó siendo el *curaca*, que mediaba entre el dominio español y la hostilidad indígena, y quien vio que era necesario explotar a sus súbditos para poder cumplir con sus propias obligaciones tributarias. Según Kubler, esto afectó seriamente la moralidad social

de la vida indígena. «En estas circunstancias», dicen Giorgio Alberti y Enrique Mayer, «el *curaca* falsificó la antigua idea de reciprocidad con el fin de constituir un vasto seguimiento personal que tuvo un efecto profundo en los lazos comunitarios y en el sistema tradicional de reciprocidad» (1974: 20). El *curaca* controlaba las comunidades indígenas, movilizaba el trabajo obligatorio en las minas y otros lados, y entregaba a los españoles un tributo comunalmente organizado, al igual que hoy en día se dice que los *wamanis* de Ayacucho convierten en oro y plata las ofrendas que les hacen los indios, y que más tarde entregan a los gobernantes blancos de Lima (Earls, 1969: 70). A él solo se le permitió adoptar los símbolos de prestigio como usar ropas españolas y caballo, lo que hizo ansiosamente; también en esto es como el *wamani*, quien con su poncho de los antiguos y vestido de hombre blanco, representa la forma híbrida y las contradicciones espectaculares que toman por asalto la economía, la sociedad y la vida religiosa de los indios.

Para entender mejor esto es necesario captar la tensión histórica encarnada en las figuras del *curaca* y del espíritu dueño de la naturaleza, a través de quienes las corrientes opuestas de la Conquista y la resistencia india corrían parejas dentro de las cosmologías yuxtapuestas de españoles e indios. La Conquista y la colonización destruyeron buena parte de la sociedad indígena, es cierto, pero también es cierto que, reelaborada en un cuestión de defensa, la tradición india triunfó sobre la aculturación, como señalan Wachtel y muchos otros (1977). La lógica interna del sistema económico prehispánico, que estaba basado en la reciprocidad y la redistribución, quedó subordinada a la hegemonía española, que se mantenía en gran medida por la fuerza bruta, la esclavitud asalariada y los mecanismos de mercado (cf. Lockhart, 1968: 27-33). Pero como afirmaron Alberti y Mayer, aun teniendo en cuenta su desplazamiento, proletarización y explotación, los indios mantuvieron la economía de reciprocidad, sobre todo, bajo la forma de ayuda mutua en las relaciones de producción (1974: 20). Lo que es sumamente significativo, como ilustrara Wachtel, es que los indios continuaron evaluando sus relaciones con los nuevos amos, blancos o indios, según el criterio de reciprocidad, a pesar de que se abusara de ellos o se les negara constantemente (1977: 115). En la medida en que este principio de reciprocidad era una fuerza viva en la mente de los indios, suponía problemas. Repitiendo lo dicho por Mauss, negar la reciprocidad es invocar la guerra y la cólera de los dioses.

Esto me lleva a sugerir que la malicia de los espíritus dueños de la naturaleza, desde la Conquista hasta el día de hoy, corresponde a esta negación de la reciprocidad, como la tuvo que negar el sistema envolvente del intercambio de mercancías. Los espíritus de los muertos, así como los dioses, son los verdaderos dueños de la riqueza de los Andes; con ellos, era y es necesario hacer trueques (y no hacerlos es peligroso). Como está escrito en la estética y la moralidad del trueque de ofrendas, la reciprocidad tiene por fin comprar la paz. De esta manera se mantiene bajo control ese potencial del mal, que le puede matar a uno. Los indios persisten en ver al mundo de esta forma, y no les falta razón; aunque acallada, la vieja economía coexistía con las características de la nueva. Se estableció una economía dual, y la oposición a la Conquista no solo persistió, sino que se transformó, en un sentido amplio, en la cultura misma. Sin embargo este mundo fracasó a la hora de corresponder a los dictados de la reciprocidad; los circuitos de intercambio ya establecidos entre la naturaleza y los productores, mediados por los espíritus dueños, se vieron seriamente amenazados por las exacciones de los españoles.

Precisamente, con motivo de la toma por asalto de su visión coherente del mundo, el universo de los conquistados está lejos de carecer de sentido. Antes bien, contiene una plétora atemorizante de significados, según los cuales los antiguos dioses han de ser alimentados para rechazar el mal (como se ilustra tan dolorosamente con el movimiento del Taqui Onqoy, poco después de la Conquista, y con los ritos actuales al espíritu diabólico, dueño de las minas bolivianas). La Conquista y el intercambio de mercancías pueden haber exacerbado la ambigüedad de los espíritus dueños, pero el ritual, que por fuerza expresaba esta ambigüedad, sirve para atarlo al corazón de los mineros. También sirve para atar sus propensiones a la producción y la destrucción en una síntesis trascendente: una afirmación recíproca de la reciprocidad misma.

Capítulo 12

La transformación de la minería y la mitología minera

La minería antes de la Conquista

En la época de los incas, la minería era más bien una actividad a pequeña escala. Era gestionada como un monopolio estatal, y el trabajo estaba organizado sobre la base del trabajo obligatorio rotativo, la ya mencionada *mita*, lo que no representaba precisamente una pesada carga para los mineros (Rowe, 1957: 152). John Leddy Penham se hace eco de la opinión prevaleciente, cuando dice que la minería era una actividad económica secundaria, porque los incas solo valoraban el oro y la plata como una forma de ornamentación y no como una moneda corriente o como un depósito de riquezas (1967). La diferencia esencial entre la minería anterior y posterior a la Conquista radica en que la primera era una parte diminuta de una economía autosuficiente, mientras que la segunda se transformó en el aspecto principal de la economía capitalista del mundo burgués, donde los metales preciosos del Nuevo Mundo jugaron un papel vital en las primera etapas de la acumulación de capital.

Garcilaso de la Vega, quien no fue renuente a identificar el tributo forzoso cuando se producía en otras esferas de la economía incaica, fue terminante al afirmar que los metales preciosos se extraían antes de la Conquista no como parte de un tributo forzoso, sino en calidad de regalos para el gobernante divino:

> El oro, la plata y las piedras preciosas que poseían los reyes incas en tan grandes cantidades, como es bien sabido, no se producían para tributo forzoso alguno, que los indios tuvieran que pagar, así como tampoco eran exigidos por los gobernantes, porque tales objetos no se consideraban necesarios ni para la guerra, ni para la paz, ni se los valoraba como

> propiedades o tesoros. Como ya hemos dicho, nada se compraba ni se vendía, ni con oro ni con plata, y estos metales no se usaban para pagar soldados, ni se entregaban para abastecer ningún tipo de necesidad. Consecuentemente, se les tomaba como algo superfluo, porque no servían para comer ni eran útiles para obtener alimentos. Solo se los estimaba por su brillo y su belleza, para adornar los palacios reales, los templos del Sol y las casas de las vírgenes. (Garcilaso de la Vega, 1966: 253)

Estos metales tenían un estatus sagrado, según correspondía a las cosas que se regalaban a un rey. Los *curacas*, quienes visitaban al rey en ocasión de los grandes festivales en honor al sol, el trasquilado de las llamas, las grandes victorias y el nombramiento del heredero del trono, al igual que cuando debían consultar al rey sobre cuestiones más mundanas de tipo administrativo, jamás lo hacían sin obsequiarle con oro y plata.

> En todas estas ocasiones nunca besaban las manos del Inca sin antes entregarle todo el oro, la plata y las piedras preciosas que sus indios habían extraído cuando no tenían otro trabajo que hacer, porque como el trabajo minero no era necesario para sustentar la vida, solo lo realizaban cuando no tenían otros asuntos que atender. Pero como ellos vieron que estos artículos se usaban para adornar los palacios reales y los templos, lugares que ellos tenían en tan alta estima, empleaban su tiempo libre en buscar oro, plata y piedras preciosas para obsequiar al Inca y al Sol, sus dioses. (Ibídem: 254)

Cobo nos dice que los mineros adoraban a las montañas que contenían las minas y a las minas mismas, a las que les pedían que les dieran su mineral. Uno de los secretarios de Pizarro describe minas de 20 a 80 metros de profundidad, que eran trabajadas por unos pocos mineros, tanto hombres como mujeres (veinte de un jefe, cincuenta de otro). Le dijeron que los mineros solo trabajaban cuatro meses al año, y Murra interpreta esto como consecuencia de que tuvieran que regresar a sus aldeas para retomar sus responsabilidades en la agricultura (1956: 189). Murra cita también a Cieza de León para decir que cuando los aldeanos estaban trabajando en las minas, el resto de la comunidad atendía sus tierras, y que los hombres solteros no podían ser mineros; solamente se aceptaba a los jefes de familia con buen estado físico. Otras fuentes afirman que cada unidad de cien familias debía proporcionar un minero, sobre una base de rotación (ibídem). Cuando escribió en 1588, Acosta

dijo que el Inca le proporcionaba a los mineros todo lo que necesitaban para sus gastos y que la minería «no era para ellos una servidumbre sino más bien una vida agradable» (1880: 418).

Minería colonial

Con la llegada de los españoles, la minería se transformó en una industria grande y voraz, piedra fundamental de la economía colonial. LaBarre es de la opinión de que en cualquier momento que se tomara, algo más del 14 % de la población aymara hacía trabajos forzados en las minas, y que la mortalidad entre estos indios era extremadamente alta. Afirma que unos ocho millones de andinos, aymara en su mayoría, murieron en las minas en el transcurso de todo el periodo colonial (LaBarre, 1948: 31).

La minería fue causa importante de la desintegración de la comunidad y de la destrucción de los lazos de parentesco. Esto ocurrió como consecuencia directa de las asignaciones de trabajos forzados y como consecuencia indirecta de la fuga de los indios de sus comunidades de origen, para evitar dichas asignaciones. Otros indios se sentían atraídos por la mina porque podían funcionar como trabajadores asalariados libres y podían obtener dinero con el que pagar los impuestos reales. Y otros más parecen haber preferido las minas a otra situación aún peor en sus hogares, la que seguramente se presentaría con un *curaca* tiránico que era dueño y señor de los campesinos atrapados.

Con la cambiante composición de la gente, dentro y alrededor de las minas, cambió también la vieja organización del *ayllu*. Las parejas casadas raramente eran del mismo pueblo de origen, y «ante la ausencia de los lazos de parentesco mediante los cuales se articulaban la reciprocidad y el truque tradicionales, las normas y los patrones de riqueza y de prestigio social se alteraron» (Spalding, 1967: 114). Las tasas de sexos estaban enormemente desequilibradas. En Yauli, una región minera próxima a Huarochirí, el 24 % de la población adulta de varones, en 1751, estaba compuesta por hombres solteros, sin contar a los viudos (ibídem: 121).

Pero algo se retuvo de la vieja forma del *ayllu*. Karen Spalding habla de su «reconstrucción», y nos refiere la institucionalización de la cooperación económica y de la ayuda mutua entre los mineros. En realidad, esto constituía una ventaja tanto para los españoles como para los indios.

¿Cómo se podía sostener una empresa tan gigantesca en condiciones tan inhóspitas sin permitir a los indios algún nivel de control sobre sus propias actividades? Aquí como en cualquier otro lugar de los Andes, la estrategia de los españoles consistió en integrar la sociedad india a las nuevas formas económicas. Correctamente guiados desde arriba, los patrones indígenas de organización social, que derivaban en gran parte de los principios del *aine* (reciprocidad), podían ayudar a los españoles a mantener su control. Por ejemplo, fue precisamente mediante las formas del *ayllu* o *cuasi-ayllu* que los españoles asignaron a los mineros indios las tierras adyacentes a las minas. Los españoles fueron incapaces de desarrollar principios modernos de organización laboral. No poseían los recursos para desarrollar una clase minera completamente especializada, y mucho menos para mantenerla; así, algunos elementos de reciprocidad se incorporaron a la base del marco capitalista en evolución. Las relaciones sociales entre la clase baja eran tan deudoras del pasado prehispánico como de las exigencias del nuevo modo de explotación.

El trabajo en las minas era excesivamente opresivo. A los mineros se les pagaba el jornal tanto cuando trabajaban bajo el sistema de la *mita* como cuando lo hacían como jornaleros libres, aunque la paga de los primeros era más baja que la de estos últimos. Los trabajadores de la *mita* eran responsables de su propio transporte. Rowe cita distancias de alrededor de 500 kilómetros, que llevaban entre dos y tres meses de viaje. Por ejemplo, la partida de la *mita* de Chucuito a Potosí en la década de 1590 incluyó siete mil mujeres, hombres y niños, y más de cuarenta mil llamas y alpacas, para alimento y transporte (Rowe, 1957:174)

A finales del siglo XVI se introdujo en Potosí un sistema de doble turno, y los mineros permanecían bajo tierra desde los lunes por la tarde hasta los sábados por la tarde, en los pozos húmedos y contaminados de las minas. Controlaban la duración de los turnos por el tiempo en que se consumían las velas, y trabajaban con picos que pesaban entre veinticinco y treinta libras [10,89 y 13,60 kilos], contra rocas por lo general tan duras como el pedernal. En el siglo XVIII el trabajo se regulaba con un sistema de cuotas y no de tiempo. Los trabajadores libres trabajaban con el pico, mientras que los trabajadores de la *mita* transportaban el mineral hasta la superficie, utilizando largas escaleras. Las bolsas que se usaban contenían cien libras de mineral [45 kilos], y se esperaba que cada trabajador sacara veinticinco bolsas en doce horas; caso contrario, el salario se

reducía proporcionalmente. Una manera de cumplir con la cuota era que los trabajadores subcontrataran a otros indios, pagándoles con parte de sus salarios. En tales condiciones, muchos trabajadores de la *mita* terminaban sus servicios fuertemente endeudados, lo que los obligaba a huir a alguna región que no fuera su comunidad de origen, o bien a permanecer en las minas como trabajadores libres. Cada fuga de la comunidad acentuaba aún más la carga que debían soportar los que quedaban en casa. Las cuotas de la *mita* disminuyeron mucho más lentamente que el número de originarios disponibles para satisfacer la asignación, y «los propietarios potosinos eran despiadados en su insistencia de que se cumplieran las cuotas hasta el último hombre» (Rowe, 1957: 174-176).

No sorprende que incluso algunos españoles se refirieran a Potosí, que anualmente consumía a miles de nativos inocentes y pacíficos, como una «boca hacia el infierno», y observaran que «lo que se lleva a España desde Perú no es plata, sino la sangre y el sudor de los indios» (Hanke, 1956: 25). Las minas vomitaron una clase de gente rebelde y sin hogar —un lumpenproletariado colonial— cuya presencia y energía se iba a hacer muy notable agitando la masa del descontento y la rebelión, particularmente en el gran levantamiento indígena nacionalista de 1780, el de Tupac Amaru (Cornblitt, l970).

La religión y el cambio a la minería colonial

La minería siempre implicó ritual y magia, pero únicamente después de la Conquista implicó al espíritu del mal. Bernabé Cobo, refiriéndose a las costumbres anteriores a la Conquista, escribió:

> Aquellos que iban a las minas adoraban a las montañas que las albergaban, al igual que a las propias minas. A estas las llamaban *Coya*, y les imploraban que les dieran sus metales. Para lograrlo, bebían y bailaban para reverenciar a estas montañas. De forma similar adoraban los metales, a los que llamaban *Mama*, y a las piedras que los contenían, a las que llamaban *Carpas*, besándolas y realizando otras ceremonias. (Cobo, 1890-1895, 3: 345)

A la ciudad minera de Potosí se la adoraba como un lugar sagrado (Kubler, 1963: 397). Martín de Morúa, otra fuente contemporánea, describe ritos de fertilidad anteriores a la Conquista, comunes a la agricultura, a la construcción de viviendas y a la minería. En estos ritos se propiciaba a

dos figuras: la Pachamama o Madre Tierra, y a la *huaca* perteneciente a la empresa en cuestión (1946: 278-281). En ninguna parte de estos relatos aparece ni siquiera un indicio de una figura del mal, como el diablo contemporáneo de las minas bolivianas de estaño; al contrario, la que está en primer plano es la figura femenina de la fecundidad.

Los centros mineros, como Potosí, eran grandes centros de civilización española y de programas de adoctrinamiento religioso. «Los indios de estas provincias, debido al comercio y a la comunicación frecuente con los españoles, están más cultivados en las amenidades de la vida, e instruidos, y han sacado más provecho de la religión cristiana que los indios de otras partes, donde no hay tantos españoles» (Cobo, 1890-1895, 1: 292). Sin embargo, tal proximidad y densidad de relaciones con los españoles no tenían necesariamente que causar los efectos anunciados tan alegremente. Un sacerdote que escribió en el siglo XVII, más o menos en la misma época que Cobo, dijo:

> La enfermedad de estos desafortunados es general, aunque es más pronunciada en Potosí, donde esta maldita pestilencia de la idolatría llega a su máxima intensidad […] Desde este país hasta Charcas (a una distancia de más de 100 leguas y una de las regiones más pobladas y frecuentadas de todo Perú) no se ha plantado la fe, porque las maneras de la gente reflejan la indiferencia y arrogancia, sin ningún indicio de devoción. Más bien parecen sentir odio y enemistad, y tienen una mala actitud hacia Dios.

Consideraba que en esto los indios estaban justificados, porque «nosotros, los que les enseñamos, parecemos demostrarles que nuestro objetivo principal es hacernos ricos rápidamente», y porque la Iglesia apenas daba alguna respuesta a los problemas específicamente indígenas de la colonización (Arriaga, 1968: 78).

Si la Iglesia era incapaz de dar una respuesta, no sorprende que los indios tuvieran que promulgar las suyas, y persistir en la «idolatría». Es lógico suponer que en los asentamientos mineros, donde prevalecía la explotación y el desarrollo de la mercancía, y donde era más intensa la artillería cultural montada por los españoles, iban a prevalecer las formas más extremas de esa idolatría. Si el diablo tenía que aparecer en algún lado, tenía que hacerlo aquí, en las minas. Aquí cabría suponer que fuera a aparecer en su forma más fiera y más clara. Las cantidades que se

extraían de la tierra excedían ampliamente todo cuanto aconteciera bajo el dominio inca; y sin embargo, en lo más alto de la escala, los indios no encontraban otra cosa que un mayor endeudamiento, mientras que el mineral pasaba a los cofres de los españoles. No había la necesaria compensación, ni material ni espiritual, para sortear los traumas infligidos a los dioses de la montaña, traumas que por sus proporciones claras e insensibles, sobrepasaban la capacidad de resintetizar de cualquier ritual tradicional. Nada, virtualmente, quedaba a los mineros o a sus dioses, a quienes los indios, lo mismo que toda la naturaleza circundante, estaban obligados por gratitud. El mundo indígena fue arrasado por los poderes destructivos del universo que se habían liberado de sus amarras protectoras de los primeros ciclos de trueque. La totalidad original se partió en todos los puntos. La regeneración cíclica preexistente de los mortales y la naturaleza fue locamente ordenada para que formara un movimiento lineal en un solo sentido, el cual, al ser infinito, implicaba una concepción mucho más mágica.

Al mismo tiempo, los españoles llevaron su metafísica propia y peculiar referente a la minería y los metales preciosos. Se puede ver esto mismo en el relato de Acosta sobre la historia natural: a los metales preciosos se les veía como a plantas, que se engendraban en las entrañas de la tierra por las virtudes del sol y otros planetas. Según Paul Sébillot, en la Europa de finales del siglo XVI, los mineros creían que la tierra era la depositaria femenina de los metales raros, que se generaban por la acción del firmamento masculino que interactuaba con la tierra que tenía debajo. Los planetas en movimiento actuaban en las venas abiertas de la tierra; el oro era el retoño del sol, la plata de la luna, el estaño de Júpiter y así sucesivamente. La tierra exudaba emanaciones húmedas de sulfuro y mercurio, que se unían a la acción de los planetas para crear los diferentes metales. Se creía que el vapor de sulfuro actuaba como el semen, el padre, mientras que el vapor de mercurio era la simiente femenina o madre. Los filones eran úteros, cuya inclinación y orientación física los conectaba en mayor o menor medida con los distintos conjuntos de influencias astrales. Más aún, al ser orgánicos, los minerales podían regenerarse: cuando una mina quedaba exhausta, se le permitía descansar unos pocos años; una vez más las influencias interactuarían en los filones agotados, para producir más mineral. La verificación de este principio de refertilización venía no solamente de las minas europeas, sino también de las minas de Potosí (1894: 392-399).

El modelo macro y microcósmico del estructuralismo animado no era muy disímil en ciertos puntos esenciales del de los indígenas, posibilitando la aculturación y la continuidad de la metafísica de la minería indígena. Sin embargo, el concepto europeo recalcaba una única fuerza (Dios), mientras que el concepto indígena acentuaba la cooperación espontánea de las diferentes partes del organismo del mundo y la armonía del todo, no dependiente de la autoridad de una fuerza externa. Acosta, por ejemplo, destaca una jerarquía clara de estatutos y funciones, donde Dios ordena a las naturalezas inferiores que sirvan a las superiores. Las plantas y los minerales existen para servir a la felicidad del hombre, quien por su parte es súbdito de Dios, autor y creador de todas las materias. Y de todos los usos de los metales preciosos, el más importante es su empleo como dinero, «medida de todas las cosas»; verdaderamente, «él es todas las cosas». Según la misma doctrina, Dios ha plantado la riqueza mineral en las Indias, lugar en donde los hombres no comprenden esto ni codician riquezas como los europeos, invitando así a que la Iglesia busque estas tierras y que las posea, a cambio de implantar la verdadera religión (Acosta, 1880, I: 183-187).

Las minas peruanas del siglo XIX

Johann J. von Tschudi, quien alrededor de 1840 visitó las minas de plata de Cerro Pasco, en las tierras altas de Perú, nos ha dejado algunas observaciones muy perspicaces. Lo único que reconciliaba a los que ahí vivían era la búsqueda de riquezas. El clima frío y tormentoso reinaba en una región inhóspita, donde el suelo nada producía. La naturaleza había enterrado sus tesoros en las entrañas de la tierra, y el martillear incesante de los mineros indios que horadaban estas entradas, mantenía al viajero despierto por la noche. La mayoría de los dueños de las minas eran descendientes de antiguas familias españolas, y si bien a veces ganaban fortunas inmensas, en su mayoría estaban fuertemente endeudadas con los usureros de Lima, que les cobraban entre el 100 y el 120 % de interés. Todo dinero ganado con un filón se disipaba rápidamente con el pago de los intereses, la búsqueda de nuevas minas y el juego. «El ardor de preservación de las personas que se dedican a la minería es realmente notable», escribió. «Sin que los disgustos les hagan mella, continúan en la carrera en la que se embarcaron. Aun cuando la

ruina parece inevitable, el amor al dinero sobrepasa los dictados de la razón, y la esperanza suscita imágenes visionarias de riquezas aún por venir» (von Tschudi, 1852: 236-237). En pocos lugares se arriesgaban sumas tan enormes como en las mesas de juego. Desde las primeras horas de la mañana y hasta el día siguiente, se jugaba a las cartas y a los dados, y los hombres a veces perdían su parte de futuros filones.

Para liquidar sus deudas, los dueños de las minas hacían que los trabajadores indios extrajeran la mayor cantidad posible, sin tomar ninguna precaución frente a los accidentes. Las galerías a menudo se derrumbaban y todos los años morían muchos mineros. Las partes peligrosas de los pozos no se entibaban. «Se usan tablones podridos de madera y piedras sueltas como escalones, y donde estos no se pueden colocar, se desciende por el pozo, que casi siempre corre prácticamente perpendicular, con la ayuda de cadenas herrumbrosas y sogas, mientras que de las partes húmedas se desprenden continuamente fragmentos sueltos de desechos» (ibídem: 231). Los cargadores (*hapires*), cuyo trabajo consistía en subir el mineral por el pozo, hacían turnos de doce horas, y el trabajo de minería se sucedía sin interrupción durante todo el ciclo de veinticuatro horas. Cada carga pesaba entre 25 y 30 kilos, y los *hapires* trabajaban desnudos, a pesar del frío clima, porque entraban solos en calor con el extenuante trabajo.

La plata se separaba del mineral utilizando mercurio. Aunque en algunos lugares esto se realizaba con el pisoteo de caballos, en otras partes lo hacían indios descalzos que pataleaban durante horas sobre la mezcla. El mercurio rápida e irreparablemente dañaba los cascos de los caballos, que en poco tiempo ya quedaban inservibles para trabajar; a los indios les provocaba parálisis y otras enfermedades.

La plata era lo único que se producía en la región circundante y todas las necesidades de la vida, incluyendo el alojamiento, eran excesivamente caras. En los almacenes abundaban los lujos más exquisitos, y el mercado contaba con las mismas mercaderías que había en la ciudad de Lima. Aunque los indios trabajaban con un nivel de industriosa paciencia que Von Tschudi pensó que sería inútil esperar de los trabajadores europeos, eran muy pródigos con sus salarios, que gastaban rápidamente en todo tipo de lujos y licores al final de la semana. El minero indio nunca tuvo en mente ahorrar dinero, y «por disfrutar el momento

(perdían) de vista toda consideración sobre el futuro». Hasta los indios que emigraban desde lugares lejanos, volvían invariablemente a su hogar tan pobres como habían partido. Las mercancías europeas, que habían comprado a precios sumamente inflados, las dejaban de lado en seguida. Las mercaderías caras (que se compraban solo cuando los mineros trabajaban en minas de alta producción, donde se les pagaba a destajo) eran dejadas de lado apenas mostraban el más mínimo defecto o después de haber satisfecho su curiosidad inmediata. Von Tschudi cuenta que un indio se había comprado un reloj de oro por 204 dólares (el salario semanal promedio era de un dólar), y que después de haberlo examinado durante unos minutos, al darse cuenta que no le resultaba de uso práctico, lo había arrojado al suelo.

Pródigos como eran con los salarios que ganaban en las minas de los blancos, los indios mostraban un comportamiento muy distinto cuando se trataba de extraer plata de lugares que los blancos desconocían, y en donde trabajaban según sus propios ideales. Solo trabajaban cuando tenían una necesidad inmediata y urgente de realizar una compra específica, y extraían nada más que la cantidad necesaria para cumplir con el pago correspondiente. Von Tschudi nos asegura que este era un fenómeno general, y se muestra muy sorprendido por lo que él considera la indiferencia de los indios en cuanto a obtener riquezas para sí mismos; una actitud totalmente opuesta a la de los blancos dueños de las minas. El ingeniero de minas inglés Robert Blake White describió una conducta similar por parte de los indios pasto, del suroeste de Colombia, hacia finales del siglo XIX: «Solo van a buscar oro cuando quieren comprar algo en especial que únicamente se puede adquirir con dinero. Pero si extraen más oro del que realmente necesitan, arrojan el excedente al río. No hay modo de convencerlos de que lo vendan o lo cambien, porque dicen que si toman más de lo que estrictamente necesitan, el dios del río ya no les dará más» (Blake White, 1884: 245).

Significativamente, Von Tschudi se sorprendió en grado sumo cuando oyó decir que los indios creían que las minas propiedad de blancos estaban pobladas por horribles espíritus y apariciones. Consideró que este era un comportamiento muy extraño por parte de los indios, cuya imaginación, dijo, era «muy fértil en cuanto a crear este tipo de terrores».

El diablo, la virgen y la salvación en las minas bolivianas contemporáneas

Se cree que las montañas que están sobre las minas de estaño bolivianas de hoy en día, habían sido habitadas por un espíritu llamado *Hahuari*, quien hoy es el diablo o el Tío, el espíritu dueño de las minas. «Fue él quien convenció a la gente de que abandonara el campo y entrara en las cuevas para encontrar la riqueza que había almacenado. Ellos abandonaron la vida virtuosa de trabajar el suelo, y comenzaron a beber y a irse de parranda por las noches con el dinero mal habido de las minas» (Nash, 1972: 224).

En contraposición con la agricultura campesina, el trabajo minero se considera como algo malo. Es un error. A los campesinos los arrastraron allí con la promesa de riquezas, pero es la riqueza la que carece de virtud. Es la versión andina del cuento de Fausto, y como le ocurrió a él, el precio a pagar resultaba muy alto:

> Entonces apareció una serpiente monstruosa, un lagarto, un escuerzo y un ejército de hormigas para devorarlos, pero cada uno de ellos fue abatido por un rayo cuando avanzaban sobre el pueblo, cuando uno de los asustados habitantes llamó a *Nusta*, la doncella inca, que más tarde se identificó con la Virgen de las minas. (Ibídem)

Una informante describió a Nash la Virgen en los siguientes términos:

> Señora, le voy a contar de la Virgen del Socavón. Ella está arriba del metal, arriba del oro que todavía está ahí en el pozo, debajo de la iglesia y en la *pulpería*. Agua hirviendo atraviesa este metal, agua cristalina que burbujea y hierve. La Virgen es milagrosa. El metal es líquido, entra muy limpio, y uno no puede moverlo para nada. Una vez fuimos al pozo que está debajo de la *pulpería* […] ¡Que hermoso era [el metal]! Era como azúcar en bruto. [No se debe mover a la Virgen.] Si se la moviera, el pueblo de Oruro la podría perder. El agua se la podría llevar, porque la Virgen camina sobre el agua. El pueblo de Oruro estaría perdido […] La colina se incendiaría y nosotros nos perderíamos en ella. (Nash, 1976: 77)

Así es cómo la Virgen del Socavón detenía la marcha de la destrucción. Hoy los distintos monstruos pueden verse bajo la forma de rocas, dunas y lagos. Así se salvaron los mineros, aunque solo momentáneamente, de la destrucción final. Esto es tan histórico como persistente. Se trata de

una estructura de fuerzas que la situación mantiene implacablemente. A los monstruos petrificados tallados en el paisaje de los alrededores se les concibe ahora como testigos mudos, pero investidos con el potencial de regresar a la vida y continuar su marcha.

Se cree que, si no fuera por la intercesión de la Virgen de las minas, la extracción de plata y otros minerales conduciría a la inevitable destrucción. Pero este drama macrocósmico de la salvación no se restablece solo una vez al año por Carnaval. Esencialmente, este mismo ritual se realiza dentro de las minas, toda vez que existe un peligro inminente o que se han producido accidentes. Este rito de los mineros también es un drama recurrente de la salvación frente a una amenaza persistente de destrucción; aquí también el papel del intercesor es volverse contra el poder destructivo del mal; la intercesora es la Pachamama o Madre Tierra; los mineros le piden que interceda ante el Tío cuando se sienten en peligro, y cuando usan dinamita le piden que no se enfade. Dice un minero:

> El minero, particularmente en agosto, compra su lana, grasa, *coca* y otras cosas que ofrendar, diciendo: «Pachamama no me va a castigar». Con esto, él cree internamente que ha cumplido una promesa con la Pachamama, y a partir de ese momento puede llegar al punto de olvidar un accidente. Entonces puede continuar trabajando con tranquilidad. Es una costumbre que no nos impusieron los sacerdotes. (Nash, 1972: 229)

La batalla de los dioses y la lucha por la fertilidad

¿Qué es lo que está detrás de este antagonismo entre el diablo varón y la Madre Tierra, siendo uno el dueño de la mina y la otra el espíritu de la tierra y la fertilidad? Al revisar la larga historia de la colonización y la aculturación en las tierras altas de América Latina, uno se da cuenta de que las características que se adjudican al Tío (diablo) y a la Madre Tierra (o Virgen) en las minas bolivianas no son sino expresiones particulares de una perspectiva muy general y de una experiencia histórica común. Los efectos sociales de la colonización europea sobre los estilos de vida indígenas parecen haber distorsionado el carácter idealizado de la relación entre varón y mujer, hasta el punto de transformarse en una relación de antagonismo, lo que es muy evidente en aquellas comunidades indígenas donde la alienación es más extrema. Mientras que la divinidad femenina —la Virgen o la Madre Tierra— pueden tomarse

como la encarnación de los intereses indígenas y la conciencia de los oprimidos, al dios masculino se le ve a menudo como la encarnación de fuerzas extrañas que se inclinan por la destrucción de las personas a quienes alimenta y protege la parte femenina.

Tanto en Mesoamérica como en los Andes existe una creencia fuertemente arraigada en los ciclos de destrucción del universo por parte de Dios —el Dios cristiano—, que son conjurados o modificados por una santa femenina, usualmente la Virgen —la Virgen india—, que implora por la vida de su pueblo. En la parte sur del Valle de México, en el pueblo de San Francisco Tecospa, se dice que los pecados del hombre volvieron negro el suelo. Cuando Dios vio esto se encolerizó tanto que decidió exterminar a la raza humana. Sin embargo, la Virgen de Guadalupe, madre de todos los mexicanos, aún amaba a sus hijos y le suplicó a Dios, quien también es hijo suyo, que los salvara. Pero después ella también estuvo de acuerdo con su sentencia, y Dios entonces causó la gran inundación. Dios todavía quiere destruir el mundo, pero la Virgen protege a la humanidad de su furia terrible, aunque como antes le permitirá actuar por su cuenta cuando decida que la gente es demasiado pecadora como para seguir viviendo. Cuando esto esté por ocurrir, habrá augurios: la menta florecerá, el bambú dará flores y los hombres concebirán hijos (Madsen, 1960: 143-144).

En el pueblo de Santa Eulalia, en el noreste de Guatemala, se tiene un concepto similar. La santa patrona del pueblo, Santa Eulalia, está al mismo nivel que la Virgen, y se considera que intercede continuamente a favor de su pueblo contra la fuerza colérica de Dios. La Primera Guerra Mundial, que amenazó con barrer a toda la humanidad, pero que respetó a los habitantes de este pueblo, fue una ocasión de este tipo. En el pueblo peruano de Hualcan, Santa Úrsula es la principal figura religiosa, y ella es la que cuida de la salud y las cosechas; se la llama afectuosamente Mamá Úrsula, y a ella recurren los aldeanos cuando tienen problemas. También se la considera la protectora de los guerreros, y ella misma es una gran guerrera. Además, se la identifica implícitamente con la Virgen, a quien llaman «la madre de Dios».

En México, la Virgen de Guadalupe, de piel morena, es la santa nacional de los indígenas. Ella simbolizó los movimientos revolucionarios de Morelos e Hidalgo durante las guerras de independencia de

principios del siglo XIX, y también adornó las ropas de los zapatistas cuando lucharon para recobrar sus tierras tradicionales, en las primeras décadas del siglo XX. En realidad, ella es la máscara cristiana que esconde a la diosa prehispánica de la tierra y la fertilidad, Tonantzin; una estratagema satánica para ocultar la idolatría, según un prominente sacerdote del siglo XVI. Se ha sugerido que esta Virgen está identificada con la promesa de la rebelión triunfante contra las figuras del poder, y que se la equipara con la promesa de vida y salvación, mientras que a Cristo se le identifica con la crucifixión, la muerte y la derrota. Por último, la imagen de la Virgen abarca una promesa de vida y una promesa de independencia para los indígenas y aunque hoy en día la Virgen figura como subordinada de distintas formas al dios masculino, aun es capaz de luchar por la salvación de los indios y por la vuelta al «estado primitivo donde el hambre y las relaciones sociales poco satisfactorias se ven minimizadas» (Wolf, 1958).

De forma similar, en el Medioevo europeo, la Santa Virgen era la principal protectora contra el diablo. Maximilian Rudwin la describe como una especie de valkiria o amazona, luchando siempre contra los demonios, con el fin de arrebatarles los pactos y las almas de los pecadores arrepentidos. Apoya también una especulación, según la cual la Virgen era la reivindicación del derecho de la gente común a una diosa de su misma clase (Rudwin, 1958: 178-179).

De esta forma, la confrontación entre la Madre Tierra (o la Virgen) y la figura diabólica de las minas bolivianas, resulta similar básicamente a un drama de amenaza de destrucción y salvación que se desarrolla en muchas partes, si no en todas, de las tierras altas indígenas de América Latina. Un poder masculino, corporeizado en un símbolo extraño surgido de la cultura de la Conquista, es visto como volcado a la destrucción de la comunidad indígena, mientras que un poder femenino, que corporeiza las cuestiones indígenas, aparece manteniéndolo bajo control.

En las comunidades mineras, sin embargo, la intensidad de la dramatización ritual de este enfrentamiento es mucho más marcada que en las comunidades de productores campesinos. En las minas, el drama se desarrolla en un tono más alto, y la frecuencia del ritual resulta asombrosa. Antes que el gobierno nacional suprimiera el *ch'alla* de los mineros, a mediados de la década de 1960, se realizaba dos veces por semana

y parece que aún hoy se hace con mucha frecuencia. Al atribuirle a la Madre Tierra una función de apoyo, la cultura de los mineros parecería buscar el mantenimiento y restauración de los principios de fertilidad que ella encarna, es decir, la reciprocidad y la armonía en las relaciones sociales y con la naturaleza en general. Aunque el drama de la salvación que se representa en los rituales mineros incluye la preocupación por la salvación del individuo, incluye también la preocupación por la salvación de una forma de vida atrapada en la red de la lucha de clases.

Además, mientras que Dios y la Virgen pertenecen a la región superior creada por las comunidades campesinas, en las minas bolivianas la principal figura masculina no es Dios, sino el diablo, y un diablo masculino temible. Con su gigantesco falo erecto, como si estuviera alimentado con la sangre de los mineros muertos y los sacrificios de animales, se encuentra por encima de ellos y de la Madre Tierra, como un símbolo grotesco del dominio del varón. Si los relatos referentes a la Virgen de Guadalupe, al pueblo de San Francisco Tecospa, Santa Eulalia y Hualcan muestran un giro dramático del simbolismo sobrenatural, donde los cambios del papel que juegan los sexos son equivalentes a los cambios análogos en las dinámicas de las comunidades, esto mismo se expresa de una forma más decisiva y poderosa en el *ch'alla* de los mineros bolivianos. Este último aparece en una situación que implica otra etapa más allá en la glorificación indígena del pasado anterior a la Conquista, así como de las formas ideales de organización socioeconómica. El remplazo de la deidad masculina por el diablo masculino constituye seguramente una respuesta a lo anterior.

Del espíritu de las montañas al diablo de las minas

Hahuari vive en las montañas cargadas de mineral de los alrededores de Oruro, Bolivia; y sin embargo se le venera bajo la forma del Tío o diablo, como el dueño de la riqueza de las minas. ¿Cuál es la relación?

El nombre *Hahuari* es una versión antigua del término *Supay*, que se usó en la época colonial y se usa hoy para distinguir al diablo. *Supay* era el término que comúnmente usaban los cronistas y los frailes para referirse al diablo, mientras que *Hahuari* podía referirse a un «espíritu maligno». Según LaBarre, los indios aymara todavía llaman *Supay* al diablo, «quien escupe en el suelo maldiciendo cuando ellos emplean

esta palabra». ¿Pero qué tipo de diablo es? LaBarre cree firmemente que aunque el *Supay* es sin duda un demonio terrestre, no es más que lo que él llama «la especialización, dentro de lineamientos cristianos, de lo que quizás originalmente era uno más entre muchos demonios terrestres» (1948: 168). Bandelier rechaza drásticamente toda idea de que el *Supay* sea el mismo diablo cristiano. «*Supay* es un término quechua para designar a los malos espíritus de forma colectiva, pero cualquier demonio o espíritu malo también es *Supay*. En la misma medida en que los indios carecían de las concepciones de un Dios supremo, carecían también del concepto de un diablo supremo» (1910: 150).

Según la opinión del cronista Bernabé Cobo, los indios eran ardientes creyentes del *Supay* como espíritu malévolo y corruptor de la humanidad, a quien Cobo calificó como diablo. Fue convicción suya que el *Supay* había ganado una enorme autoridad sobre los indios y que estos le servían y obedecían con gran respeto. Esto, según Cobo, derivaba del temor que sentían por el poder del *Supay* para hacer daño (Cobo, 1890-1895, 2: 229).

Pero el *Supay* está lejos de ser la única figura del mal, ni tampoco era puramente maligno. Pierre Duviols cita la existencia de otras muchas figuras parecidas: el *achacalla*, el *hapiñuñu*, el *visscocho*, el *humapurick* y otros (1971: 37-38), únicamente gracias a los esfuerzos de los cristianos, el *Supay* paso a ser la suprema figura del mal. El autor boliviano M. Rigoberto Paredes ha sugerido que la evolución del espíritu del mal entre los indios de dicho país siguió la lógica siguiente: «Paso a paso, en proporción a la cruel victimización sufrida a manos de los españoles y los mestizos, y con los insistentes sermoneos de los misioneros y sacerdotes en cuanto a que sus cultos eran diabólicos, congeniaron con el *Supay* y se fijó más firmemente en su entendimiento» (1920: 57). La evaluación indígena contemporánea del *Supay*, según el mismo autor, ha adquirido dimensiones tan extraordinarias que el término se usa ahora para denominar a cualquier persona mala o perversa. Además, al *Supay* se le llama para destruir a los enemigos propios y para satisfacer los odios personales. Para hacer un convenio de este tipo con el *Supay*, es necesario venderle el alma, lo que Paredes deja de lado con el siguiente comentario improvisado: «Al indio no le importa ganar la gloria en el más allá, en tanto y en cuanto pueda aliviar los sufrimientos que sobre él pesan en este mundo» (ibídem, 159).

Esta concepción del *Supay* es idéntica a la de Michelet, cuando se refiere al surgimiento del diablo a principios de la Europa moderna (1971). Uno de tantos espíritus paganos fue promovido a Príncipe de las Tinieblas durante la campaña de la Iglesia para suprimir el paganismo en una sociedad que estaba comenzando a sentir el impacto de la producción de mercancías y del intercambio de mercado. Sin embargo, la definición contraria, impuesta por las autoridades, tuvo su repercusión. El *Supay* pasó a ser más simpático, posiblemente hasta un aliado. Su poder para destruir podía canalizarse para realizar los propios deseos. Es importante recordar esto, cuando consideramos el papel de *Hahuari* (léase *Supay*) transformado en el diablo de las minas.

La lucha cósmica a que corresponde esta evaluación ideológica es análoga a la lucha terrenal entre sistemas competitivos de producción e intercambio material. Esta fue, hay que recalcarlo, no solo una lucha por bienes y recursos, sino que fue, y aún es, una lucha que tiene que ver con sistemas enteramente diferentes de organización económica. La Conquista puso en conflicto dos modos distintos de producción y dos principios de fertilidad, un conflicto que más tarde se exacerbó con el surgimiento del *laissez-faire* en el siglo XIX. Mientras que el espíritu de la montaña presidía un sistema de reciprocidad que garantizaba la redistribución y un mínimo básico de seguridad social, la deidad cristiana más abstracta era parte de la reglamentación ritual y la codificación de un intercambio desigual, lo que resultaba más transparente en situaciones como la del trabajo proletario en la industria minera. Para delinear aún más estos dos sistemas, nos referiremos ahora al modo de producción campesino y a sus llamados ritos de fertilidad.

Capítulo 13
Ritos de producción campesinos

Sería ingenuo pasar por alto el individualismo y los conflictos en la vida del campesino andino. Sin embargo sería un error aún más grande no acentuar la fuerza ejercida por la reciprocidad y el comunalismo. Los ritos de producción campesinos median el juego recíproco de la individualidad con la comunidad y, al hacerlo, reflejan el principio de inalienabilidad en la constitución de la vida rural. Los mineros, o bien provienen directamente de esta vida, o bien tienen antecedentes en cuanto a sus dictados y sentimientos. Aun así, la situación con la que se encuentran en las minas es una situación que predica la alienación y la negación de la reciprocidad. Sus ritos de trabajo y de producción reflejan este contraste.

El trabajo recíproco es uno de los métodos más frecuentes de organizar el trabajo en la meseta andina, y son comunes las formas comunales de tenencia de tierras y de administración del trabajo (Núñez del Prado, 1965: 109; Albo, 1974-1976: 68-69), aunque esto puede ser menos cierto ahora que en el siglo XIX (Klein, 1969: 7; Forbes, 1870: 200). En su monografía sobre los aymara, publicada en 1948, LaBarre afirma que la tierra de los campesinos es por lo general inalienable y que se practica un modelo de tenencia rotativo y comunal. Los grupos familiares individuales tienen derechos de usufructo, que el jefe (*hilacata*) adjudica más o menos una vez por año. La comunidad elige al jefe, y este es responsable del pago de la carga impositiva de la comunidad, que se entrega al gobierno de forma global. Se ha dicho que al jefe lo eligen entre los hombres más ricos, porque entonces puede asumir la responsabilidad de los miembros más pobres. Esto sigue un procedimiento informal e ilegal que se ha ido sosteniendo por costumbre

durante siglos. Según la ley boliviana, al menos hasta 1952, el Estado es el dueño de la tierra; se supone que los indios, por su parte, la rentan como propiedad privada de forma individual. De la misma forma se supone generalmente que el jefe es alguien designado por el gobierno o, en las *haciendas*, es elegido por el propietario de la finca. Pero, en la práctica, es la comunidad la que por lo general elige a su jefe, a quien más tarde ratifica la autoridad central; el concepto de propiedad de la tierra sigue siendo de inalienabilidad. Como dice Bandelier:

> Hoy en día los dueños de las *haciendas* creen que *ellos* son quienes designan a los funcionarios indígenas sin consultar los deseos de sus indios […] Pero sobre el terreno, el propietario más bien acepta, que nombra, a estos dos funcionarios principales, alrededor del primero de enero de cada año […] Los nativos de Challa me dijeron enérgicamente que existía un consejo de ancianos, y que este consejo *proponía* al *hilacata*, al *alcalde* y al *campos*, que se designaban cada año. La existencia de tal grupo de hombres fue negada por los dueños. (Bandelier, 1910: 82-83)

LaBarre escribe que si bien cada parcela familiar, según la teoría legal, es supuestamente propiedad privada del individuo, en la práctica no es así. En realidad, toda la comunidad se une para evitar que cualquier porción de la tierra considerada propia pase a ser propiedad individual, si una persona se niega a usar su asignación. La única propiedad privada personal de una familia es su cabaña, ubicada en el pequeño terreno inmediato (LaBarre, 1948: 156-157). Además, la propiedad está muy ligada a la actividad productiva, por ejemplo, una casa pertenece a la persona que la construye; es más, todas las armas, utensilios, piezas de cerámica, textiles, casas y demás propiedades de este tipo, se destruyen cuando muere su dueño (ibídem: 145-146). Incluso el preciado ganado puede ser destruido. Al mismo tiempo, el principio de ayuda mutua y reciprocidad entre los miembros de la comunidad, llamado con frecuencia *aine*, regula las relaciones sociales. Este principio se recrea en un ritual, como el *ch'alla*.

La práctica del *ch'alla* está generalizada en la vida campesina. Toda vez que un aymara hace alguna cosa de importancia, dice LaBarre, esta va precedida por una ofrenda propiciatoria o un sacrificio llamado *ch'alla* o *tinka*. Literalmente, «la rociadura», consiste en hacer una libación a la tierra de unas pocas gotas de licor, quizás con el agregado de

algo de coca y alguna que otra sustancia. Se le puede hacer a la Madre Tierra sola, o a los espíritus ancestrales de los picos montañosos, o a ambos. Normalmente el *ch'alla* se realiza antes de pescar, cazar, de construir una casa, hacer un viaje o alguna compra (1948: 172).

Paredes describe el *ch'alla* de los campesinos como el cierre de un trato por medio de un trago. Desde su punto de vista, la ceremonia es un agradecimiento en el momento de trocar alguna cosa importante, como una casa, o ganado, primero a la Pachamama o Madre Tierra, y luego a los participantes humanos de la transacción. El nuevo poseedor invita al otorgador o vendedor, a los amigos y parientes, a beber licor. Pero antes de servirle a nadie, se rocía un poco el suelo para solicitar la buena voluntad de la Pachamama para el éxito del trueque. Sin este ritual, «efectuado con toda pompa y entusiasmo, ellos suponen que el trueque ni va a durar ni va a ser feliz, y que la Pachamama no demostrará benevolencia hacia el nuevo propietario» (Paredes, 1920: 118)

En su trabajo arqueológico efectuado durante el cambio de siglo en territorio aymara, para el que hizo falta mano de obra local, Bandelier se cruzó con algunos ejemplos vividos del *ch'alla*, que resumió diciendo que «aquí la idea consiste en darle a la Madre Tierra una remuneración o compensación por sus favores». Sin ello, no se espera que ningún tipo de trabajo tenga éxito (1910: 96).

Bandelier relata que no se podía iniciar la construcción de una casa sin un *ch'alla*. Sin estar al tanto de ello, el arqueólogo procedió a indicar a los indígenas que había contratado en la comunidad local, que debían comenzar a construir, pero fue interrumpido por uno de los chamanes principales, quien insistió en que había que realizar el *tinka* o *ch'alla* para evitar desastres. Se prepararon fardos especiales para cada esquina de los basamentos, cada uno contenía un feto de llama, un feto de cerdo, un trozo de sebo de llama, una planta inencontrable en la región, y hojas de coca. Cuando todos los trabajadores estuvieron reunidos en el sitio, el constructor principal extendió una tela especial, sobre la que cada uno de los trabajadores depositó un manojo de hojas de coca, mientras el constructor pronunciaba las siguientes palabras: «Hijos, con todo vuestro corazón, poneos coca en la boca. Debemos darle a la tierra virgen, pero no con dos corazones sino con uno solo». Entonces comenzaron a trabajar, y por la tarde se reunieron nuevamente para

colocar los fardos en los ángulos del basamento, mientras el constructor jefe decía: «Hijos, pediremos a Dios (*Dius-at*) y al *Achachila* (espíritu de la montaña), y a la abuela, que sobre nosotros no recaiga ningún mal». Entonces, una vez enterrados los fardos, continuó: «Tomad coca todos juntos, arrojad coca al suelo, dadle su parte».

Antes de cualquier excavación arqueológica, debían realizarse ritos similares. Estos comenzaban con el chamán, que comunicaba a los espíritus de la montaña (*achachilas*) que iba a tener lugar un *ch'alla*. Para la notificación preliminar era necesario que el chamán eligiera el sitio más favorable para la propiciación, que usualmente era resultado de visiones ocurridas durante el sueño y que colocara dos fardos en ese lugar. El contenido de los fardos era bastante similar al descrito, y antes de colocarlos en la tierra, el chamán decía: «Buenas tardes *Achachilas*: *Kasapata Achachila, Liati'aylli Achachila, Chincana Achachila, Calvario Achachila, Santa Maria Achachila, Ciriapata Achachila*. Hemos saludado a todos a los que nos envió a saludar un blanco extranjero; por él he venido, puesto que él no puede hablarte a ti. Perdóname por pedir de ti un favor». Por la noche, en compañía de unos cuantos hombres, se realizó el mismo rito, pero a gran escala, con veintidós fardos y el empleo de brandy y vino. El chamán repitió las fórmulas usadas por la tarde y roció brandy y vino en dirección de los cinco *achachilas*, diciendo: «He traído ahora todos tus presentes, y tú tienes que darme con todo tu corazón». En ese punto comenzó a contar veinte de los fardos, uno por uno, designando a cada uno de ellos como un quintal (un *quintal* es una medida española equivalente a cincuenta kilos, pero según el uso que le dan en esta región, se entiende que significa una cantidad grande, aunque no determinada; un hecho importante, puesto que por ellas es que los *achachilas* deben corresponder con favores importantes). Luego, pusieron en el fuego los veinte fardos y comenzó a crepitar. La gente salió corriendo, diciendo, «los *achachilas* están comiendo». Cuando el fuego se hubo consumido, regresaron, lo taparon y se llevaron los fardos restantes, que eran los más grandes, a otro sitio, donde el chamán cavó un agujero, mientras declaraba: «Ahora la tierra virgen está invitada. Aquí está tu enterramiento del tesoro». Lo puso entonces en el agujero, y continuó: «Las mismas cosas que al inca nos tienes que otorgar. Ahora con tu permiso, partiremos. Perdóname».

A la tarde siguiente, durante el descanso para almorzar, apareció entre los trabajadores otro chamán, y después de que estos hubieron masticado coca, roció brandy y vino en la dirección de los cinco *achachilas*, diciendo: «*Achachila*, no me hagas padecer demasiado trabajo; nosotros somos los que trabajamos por una paga; a este *viracocha* (amo) le tienes que devolver lo que nos ha pagado; por eso es que te llamamos e invitamos» —una verificación muy llamativa de la persistencia de la idea de reciprocidad en el trabajo asalariado (Bandelier, 1910: 95-99)—.

Núñez del Prado describe un rito similar para estimular la fertilidad de las llamas en la comunidad de Q'ero, cerca del Cuzco. Él entiende que estos ritos son lo más importante de la vida social de esa comunidad, porque (como los mineros y el mineral) la gente no es dueña de la tierra que ocupa; son por tanto sus animales, no la tierra, los que representan el foco de mantenimiento de la solidaridad comunal y familiar. Los miembros de la numerosa familia se reúnen por la noche para invocar al principal espíritu de la montaña en la región, El Roal, al igual que a las deidades menores de la montaña. Se extiende una tela especial, en cuyo centro se coloca una vasija ancha. Dentro de esta vasija se coloca una figurita de piedra que representa el tipo de animal cuya fertilidad se desea incitar. La tela se rocía con coca y la vasija ancha se llena con *chicha* (cerveza de maíz). Entonces hacen una invocación a los espíritus de la montaña invitándolos a que acepten las ofrendas, junto con la siguiente plegaria: «Haz que los rebaños crezcan y se multipliquen». Entonces la gente reunida bebe *chicha* de la vasija y lo que queda se vierte sobre los animales encerrados en el corral. A esto le sigue una ceremonia de marcar a hierro a los animales, que adornan con cintas de lana de colores (Nuñez del Prado, 1968: 252).

Antes de plantar papas hacen una invocación a la Pachamama: cavan un hoyo en la tierra, dentro del cual echan algunas semillas y hojas de coca seleccionadas, diciendo entonces: «Pachamama, yo pongo estas semillas en tu corazón para que las puedas cubrir, y al hacerlo, permite que se multipliquen y crezcan en abundancia» (ibídem: 252-254). Los Buechler presenciaron ritos de plantación de papas entre los aymara, a orillas del lago Titicaca. Guiados por un flautista, los indios ofrecían libaciones a la Madre Tierra y a unas pocas papas que habían envuelto junto con tierra, en una tela. Si al abrir la tela la tierra se había pegado a las papas, la futura cosecha sería buena. Estas papas eran las que se plantaban

primero, después de haberles insertado hojas de coca y grasa de llama, y después de que la gente hubiera masticado coca y bebido licor. Uno o dos meses después, el jefe llamaba a la comunidad para desyerbar. Las familias competían entre sí para terminar sus hileras antes que las demás y a veces prestaban ayuda a las familias más lentas. Entonces todas juntas comenzaban las nuevas hileras. Las familias demostraban el mismo espíritu de cooperación y trabajo al cosechar y secar los plantíos, al limpiar los canales de irrigación, etcétera (Buechler, 1971: 11).

Steven Webster también describió los rituales de las llamas en Q'ero. La estructura de los rituales comprende personas, llamas, espíritus de la montaña y la tierra. Tales ritos se practican anualmente y cuando los animales se enferman. Tal y como él lo expresa, el objetivo es restablecer la relación entre los componentes de una triada: familia, ganado y el panteón de poderes extraordinarios que afecta el bienestar de los primeros. A través de las distintas etapas del rito, el *ch'alla* es frecuente y esencial; como en los ritos de la fertilidad descritos antes, aunque a los espíritus de la montaña se les solicita con frecuencia, nunca se les personifica o representa con estatuas o figuras, como ocurre en las minas (Webster, 1972: 190).

El papel sinérgico de la Pachamama en esos rituales con llamas aparece otra vez en la descripción de Horst Nachtigall, donde la Madre Tierra ocupa un lugar importante. Las *irantas* o antorchas de incienso, que se queman en grandes cantidades en dichas ocasiones, se emplean para honrar, ya sea a la Pachamama o a las montañas sagradas. Aunque Nachtigall no es del todo claro, parece que en los ritos de fertilidad que él observó se enterraba un feto de llama como sacrificio a la Pachamama. Se realiza el entierro del esqueleto de una llama sacrificada para garantizar el renacimiento de otra llama gracias a los poderes de la Pachamama (Nachtigall, 1966: 194-195).

En la zona del río Pampas, departamento de Ayacucho, Perú, los rituales de herraje del ganado ilustran nuevamente la importancia de los dioses locales de la montaña (que aquí se llaman *wamanis*) para mantener los rebaños. Se considera que el espíritu de la montaña es el guardián de los animales y se le propicia constantemente a través de los complicados pasos de la ceremonia anual de la tierra. Si no se realiza correctamente, se genera un enorme temor a que su furia explote. Además

de las libaciones de alcohol para el espíritu de la montaña, alcohol que también consumen los participantes, está el uso del *llampu*, que se ofrece a los espíritus, a los participantes humanos y a los animales. Se describe el *llampu* como una sustancia sagrada compuesta de barro y maíz que se entierran juntos en un rito especial. Se usa principalmente para «suavizar o calmar las adversidades que resultan de alterar la armonía de las relaciones con el espíritu de la montaña» (Quispe M., 1968: 39; *cf.,* Tschopik, 1968: 277-299, 382).

El relato de Bastien de los rituales de Kaata, en el norte de Bolivia, complementa y trasciende todo lo mencionado con anterioridad. Él y su esposa tuvieron la oportunidad de ver la forma total dentro de la cual se realizaban los distintos ritos y, además, la forma en que cada rito en particular servía como un momento en el tiempo que expresaba dicha totalidad. La tierra del *ayllu* es el monte Kaata. A la montaña se la concibe como un cuerpo humano viviente que resulta isomórfico con el cuerpo humano y con el patrón formado por los subgrupos sociales que residen en la montaña. El ciclo del sol y el ciclo de vida del ser humano son complementarios y ambos ciclos están centrados en la montaña. Al amanecer, el sol trepa por la montaña, crece en tamaño y potencia hasta alcanzar su cénit justo sobre el pico montañoso, donde viven los antepasados; entonces desciende de la montaña, reduciéndose al tamaño de una naranja. Los seres humanos se originan cerca del pico, después viajan hacia las laderas, para morir y ser enterrados en la montaña. Luego nadan hacia arriba, transformados en gente en miniatura, para regresar a la cima, donde el ciclo recomienza. Los ritos de nacimiento de las personas representan la propiedad por parte de la montaña.

Las distintas ecozonas de la montaña favorecen diferentes tipos de agricultura y de crianza de ganado. Los subgrupos que ocupan las distintas ecozonas intercambian los diferentes productos entre sí, las mujeres se desposan a lo largo de los tres niveles de la montaña, de acuerdo con las reglas de exogamia y la patrilocalidad.

Los ritos de producción dramatizan el significado de estos modelos de integración e intercambio. Los ritos de apertura de la Tierra Nueva son un buen ejemplo de ello. Este rito consiste en dos movimientos palpitantes, centrífugo y centrípeto. Desde el centro de la montaña se envían ritualistas para que hagan circular sangre y grasa entre los

santuarios terrenales de la periferia, las tierras altas y las tierras bajas. Luego la gente de la periferia se acerca al centro con sus regalos para alimentar el santuario de la montaña y sacrificar una llama. De las tierras bajas llevan lilas, rosas, claveles y cerveza de maíz; del centro, antirrinos, ranúnculos y otras flores, mientras que de las tierras altas llevan llamas y plantas que solamente crecen allí. Se preparan platos de concha para alimentar a los espíritus dueños de las estaciones y las cosechas, a los señores del *ayllu* y al santuario del campo. Sobre cada concha los ritualistas colocan coca, grasa de llama, claveles, incienso y sangre. Mientras las preparan, un hombre y una mujer abren surcos en la tierra, acompañados por la música de flautas y tambores; se disecan cobayas para adivinar el futuro de las cosechas y se rocía la tierra con su sangre; los participantes forman un círculo alrededor de la llama maniatada, reciben los platos de concha, los elevan hacia el santuario del nacimiento del sol y luego caminan en espiral en torno a la llama para dirigirse a los principales del santuario de la montaña e invitarlos a comer. Se enciende un fuego en la boca del santuario de la montaña y los participantes se acercan a él de cuatro en cuatro, mientras el ritualista dice: «Hombres del *ayllu* y únicamente hombres del *ayllu*, en tanto y cuanto ustedes constituyen un *ayllu*, alimenten este santuario». Colocan luego las comidas rituales en el fuego, diciendo: «Sírvete, santuario del campo. Con todo nuestro corazón y nuestro sudor, recibe esto y sírvete». Los asistentes con lágrimas en los ojos bajan la llama, la besan y se despiden de ella, que parte de viaje hacia las tierras altas; se reza una oración a los santuarios, a la agricultura anual y a las cosechas, y a los espíritus amos del *ayllu*, a quienes invitan a comer la llama y a beber su sangre. La gente abraza y besa a la llama; otros beben licor y la rocían con él; le abren el cuello a la llama; inmediatamente le extraen el corazón y, mientras este todavía palpita, comienzan a regar el suelo con su sangre en todas direcciones. La gente grita: «Señor de la llama de los sacrificios, señores del *ayllu*, señores de la agricultura anual y las cosechas, reciban la sangre de esta llama. Dadnos una cosecha abundante, otorgádnos buena fortuna en todo. Madre Tierra, bebe de esta sangre». La sangre del animal más preciado del *ayllu*, escribe Bastien, «fluía en todas las partes del cuerpo del *ayllu*, vitalizando sus estratos geográficos para que produjeran más vida» (1978: 74-76).

Todos estos ritos expresan la totalidad del significado que yace latente en los espíritus de la montaña. Su tema central es la alimentación de la montaña, para que esta a su vez proporcione alimentos a la gente. El trueque despierta la vida orgánica, reconstituyendo su forma y revitalizando los circuitos de potencia. El control deriva de la experiencia y la experiencia proviene del intercambio.

La desgracia manifiesta la desintegración del cuerpo de la montaña y los rituales de desgracia tienen por fin recomponer la disolución. En este contexto, el intercambio es el vehículo para reconstruir el cuerpo después de que este haya sido destrozado por la desgracia. A diferencia de otros ritos, los ritos de desgracia en Kaata solo pueden realizarse los martes y los viernes, únicos días en que los mineros bolivianos llevan a cabo los ritos en torno a la figura del diablo, dueño del mineral, fuente de fortuna y creador de la desgracia.

Al preguntarle acerca de la magia de las plantas especialmente de los alucinógenos, un curandero, entrevistado por Douglas Sharon en la década de 1960, en la parte norte de Perú, explicó que el curandero impone a las plantas su propio poder espiritual, haciendo surgir así su potencial innato de curación. Es esta idea de compartir e intercambiar lo que es esencial. En sus propias palabras, el curandero dice que le da a las plantas:

> El poder mágico que se transforma, digamos, en el poder que contienen las plantas como resultado de haber estado enraizadas en la tierra, participando de su fuerza magnética. Y puesto que el hombre es un elemento de la tierra, con el poder de su inteligencia puede emitir esa potencialidad en las plantas. Las plantas reciben esta influencia y la devuelven al hombre […] En otras palabras, todo el espíritu de las plantas se […] fortifica por las influencias —intelectuales, espirituales y humanas— del hombre. Él es quien forma la potencialidad mágica de las plantas. Por el hecho de estar en un lugar aislado, las plantas, junto con el agua, producen el poder mágico, gracias a su dualidad. (Sharon, 1972: 123)

El poder «magnético» de la tierra es inmanente a las plantas y al mundo humano, y plantas y humanos se proporcionan energía entre sí, en un intercambio dialéctico. Esta energía mágica es inseparable de la conciencia que el curandero describe como «ver» —la misma acción de ver que une a la gente con los espíritus de los antepasados y los espíritus de la montaña—. Este describe la sensación de desapego y telepatía que lo

transporta a uno a través del tiempo y la materia. Uno puede ver con claridad cosas muy distantes; uno ve el pasado, o el presente, o el futuro inmediato; uno «salta» fuera de su mente consciente, dice, y el subconsciente «se abre como una flor. Por sí mismo dice cosas. Una manera muy práctica […] que conocían los antiguos peruanos» (ibídem, 131). Realmente, la metáfora de las montañas que unen a la gente con sus orígenes, y la reencarnación constante: no se han olvidado.

> Yo llamé a ciertos santos, colinas, antiguos santuarios; y desaparecí. Hubo un desdoblamiento de mi personalidad |…] mi personalidad había partido a otros lugares […] Durante mis sesiones, a veces buscaba una fuerza determinada, por ejemplo, un antiguo santuario o una colina, y de repente, mientras silbaba y cantaba, algo se activaba y me sentía entrar en la colina, que me abría todos sus pasajes, todos sus laberintos. Y otra vez repentinamente regresaba. Yo había visto y había visualizado con todo mi espíritu. (Ibídem)

En este trueque hay una iluminación: se activa una «razón». En los intercambios que hemos llamado recíprocos parecería haber un deseo, si no una necesidad acuciante, de hacer un trueque como un fin en sí mismo, y la iluminación que sigue, la razón que se activa, es la mezcla de diferencias que forma un todo. Pero en otra forma de intercambio se activa un tipo distinto de razón; aquí, los trueques no son fines en sí mismos sino instrumentos de ganancia o de pérdida. Estos son los intercambios que el mercado capitalista forjó a la perfección, donde la textura social se aparece al individuo simplemente como un medio para la ambición particular. Este sistema de intercambio es el que deben enfrentar los indígenas cuando entran a la mina. Su confrontación con el diablo sirve de testimonio a la confrontación de estos dos sistemas de intercambio, e ilumina la idea de que la represión gubernamental les ha impedido, hasta ahora, establecer un acuerdo con la sociedad misma.

Capítulo 14

La magia minera: la mediación del fetichismo de la mercancía

Repasemos brevemente los contrastes notables entre la magia de la producción campesina y la magia minera. Los campesinos son dueños de sus medios de producción; los mineros no. Los campesinos controlan la organización del trabajo; los mineros están en conflicto constante con los administradores por el control del trabajo y los niveles salariales. Los campesinos combinan la producción de subsistencia con la venta de algunos productos; los mineros dependen totalmente del mercado laboral: la compra y venta de su capacidad de trabajo. Los ritos campesinos asociados con la producción y con los medios de producción son trueques de sacrificios a los espíritus de la montaña. Estos trueques aseguran el derecho a usar la tierra y garantizan su fertilidad; además, estos ritos apoyan la organización social campesina, su patrón específico, su solidaridad y su significado. En Ayacucho se dice que los espíritus de la montaña convierten estos sacrificios en tributos de oro y plata, y que los hacen llegar al gobierno nacional, en la costa. El intercambio entre los campesinos y los espíritus de la montaña es fundamental. Sin embargo, estos espíritus no son tan destructivos ni tan malignos como el espíritu de las minas; tampoco el apaciguamiento ritual debe realizarse a un ritmo tan frenético: es únicamente para evitar la desgracia que los campesinos propician a sus espíritus los mismos días que los mineros propician a los suyos de forma regular. Los ritos de los mineros están profundamente relacionados con la producción y también tienen semejanzas con los ritos para las desgracias.

Se dice que los criadores de llamas en la vecindad de las minas han visto a *Hahuari* (la figura diabólica dueña de las minas) transportando mineral sobre grupos de llamas y vicuñas, de noche, hacia las minas. Allí deposita el mineral que más tarde encuentran los mineros, quienes

entonces lo extraen y lo intercambian con sus patrones por un salario (Nash, 1972). Todas las noches el Tío trabaja infatigablemente, acumulando grandes cantidades de mineral, de manera que los mineros no agoten la riqueza de las minas (Costas Arguedas, 1961, 2: 38-41, 303-304). Esta es una transformación importante de los circuitos de intercambio antes señalados. En ellos, los campesinos regalan ofrendas al espíritu dueño de la montaña, quien convierte estas ofrendas en metales preciosos y se los pasa al gobierno, a cambio de un control de tipo feudal sobre los campesinos y sus recursos. Este circuito garantiza fertilidad y prosperidad; está basado en una ideología de trueques recíprocos de ofrendas.

Sin embargo, en las minas, los mineros se encuentran entre los espíritus dueños de la naturaleza y los dueños legales de las minas, que antes de principios de la década de 1950 eran empresas privadas capitalistas, y que hoy en día son del gobierno. En efecto, la amplia cadena de intercambios en los Andes es la siguiente: los campesinos intercambian regalos con el espíritu dueño; el espíritu dueño convierte estos dones en metales preciosos; los mineros extraen los metales, que «encuentran» siempre y cuando realicen ritos de intercambios de ofrendas con el espíritu; el trabajo de los mineros, que está encarnado en el mineral de estaño, se vende como mercancía a los dueños y empleadores legales; estos últimos venden el mineral en el mercado internacional de mercancías. De esta forma, los intercambios recíprocos de dones terminan siendo intercambios de mercancías; al estar entre el diablo y el Estado, los mineros median en esta transformación. Este circuito garantiza la esterilidad y la muerte, en vez de la fertilidad y la prosperidad. Está basado en la transformación de la reciprocidad en intercambio de artículos de consumo.

El espíritu dueño de las minas puede ser grotescamente viril, a veces se le esculpe con un pene gigante. Es voraz y codicioso. Sin embargo, los mineros están expuestos a la pérdida de la virilidad y a la muerte, debido a la ira del espíritu, que parece estar más allá del apaciguamiento. Es imposible mantener o ahorrar el salario, al igual que a los dueños legales les es imposible no acumular capital. Hay una disputa fundamental sobre quién es el dueño de la mina, si la figura del diablo o los dueños legales; en ciertos aspectos importantes, sin embargo, se representan uno a otro.

Los mineros pueden también «fetichizar» su situación opresiva, cuando sacan su hostilidad con las estatuas del diablo que tan gráficamente encarnan su desesperación. Algunos mineros incluso han tratado de destruirlo. Nash cita la historia de un minero novato que había trabajado con un ahínco extraordinario durante siete meses, nada más que para perder todos sus ahorros. Se mostró terriblemente cansado y desconsolado, comenzó a caerse con frecuencia, y a decir que estaba cansado de la vida y que ya no podía trabajar como antes. Durante un descanso en el trabajo destrozó repentinamente una estatua del diablo y arrojó su cabeza contra una roca. Sus compañeros se aterrorizaron. Le dijeron que podía morir por lo que había hecho, a lo que él respondió: «No, no. No me voy a morir ahora. Esas son ilusiones. Yo no creo en estas cosas. A mí no me va a pasar. Destruí al Tío muchas veces y nunca pasó nada». Esa tarde se mató en un accidente con el elevador (Nash, 1972: 227-228).

En la comunidad campesina de Kaata, la sangre es símbolo de un reclamo a la tierra. Buena parte del ritual de la agricultura consiste en rociar la tierra con sangre, que la vigoriza con el principio de la vida, al tiempo que establece su parentesco con ella. Los dioses de los tiempos prehispánicos proveían los frutos de la tierra, escribe Trimborn, pero no sin una propiciación activa que, por lo general, tomaba la forma del sacrificio. Allí donde se deseaba la fertilidad, la ofrenda más preciada era la sangre (1969: 126). Un minero boliviano le contó a Nash lo que había sucedido cuando en la mina de San José murieron tres hombres:

> Los hombres estaban convencidos de que el Tío (el espíritu de las minas) tenía sed de sangre. Una delegación pidió a la administración que les dieran algún tiempo libre para hacer un *ch'alla*; se hizo una colecta y se compraron tres llamas. Se contrató a un *yatiri* (chamán) para que dirigiera la ceremonia. Todos los mineros le ofrecieron sangre al Tío, diciendo: «¡Toma esto! ¡No te comas mi sangre!». (Nash, 1912: 229-230)

El sacrificio supremo es el minero mismo. Negar la reciprocidad es admitir el espectro de ser consumido por los dioses y, sin embargo, ¿qué pueden hacer los mineros, dada la estructura de intercambio en la que están inmersos? ¿Cómo pueden mediar exitosamente la transformación de la reciprocidad en el intercambio de mercancías, cuyos libros contables son gestionados unilateralmente por los dueños legales, y están escritos con sangre y capital?

Mientras que el sacrificio supremo es el minero mismo, el espíritu dueño de las minas es la mercancía que extraen los mineros: él es el estaño. En la situación campesina no se esculpe a los espíritus dueños, se los diferencia agudamente de los productos cuya fertilidad se desea. Estos productos, tales como las llamas de Q'ero, pueden estar representados por pequeñas figuritas de piedra, pero estas figuritas son diminutas y nada atemorizantes. En las minas, el espíritu dueño es al mismo tiempo el producto y lo fetichizado, a menudo una figura de mayor tamaño que la humana, esculpida con el barro de las minas, con protuberancias de mineral de estaño por ojos, cristal o vidrio por dientes y un agujero bostezante por boca. Los espíritus de la montaña de las comunidades campesinas están llenos de movimiento; aparecen montando caballos, como cóndores o como relámpagos que relumbran en las piedras, y así sucesivamente; aparecen y desaparecen. En las minas, el espíritu dueño no solo está personificado sino que está esculpido, inmóvil, fijo en roca calcárea; enterrado en la mina, a pesar de su apariencia de vida, está cargado con un mensaje de muerte. Su realidad, expresada con una apariencia humanoide, presagia el fin de todas las realidades cuando avanza hacia la categoría de mercancía.

El intercambio de mercancías y el intercambio de presentes no pueden mediarse con facilidad porque son totalmente opuestos. Es el mercado y no el ritual lo que media el trueque de los mineros de mineral de estaño por salario; el ritmo de ese intercambio no es el de las plantas o los tambores, sino el de las fluctuaciones en la lucha por el lucro en los mercados mundiales de artículos de consumo. En un trueque de regalos, el dador queda corporizado en el objeto transferido, y el intercambio no tiene fines de lucro. Pero al recibir su salario, el minero, de acuerdo con la ley, pierde el derecho a todo control o reclamación sobre el mineral. La alienabilidad y el lucro pasan a primer plano, y la mercancía se eleva trascendente, liberada de las estrecheces que, en una economía de valores de uso, ata los bienes a la gente, el ritual y la cosmología. Como objeto liberado, la mercancía está por encima de sus súbditos, haciendo evolucionar sus propios ritos y su propia cosmología.

Sin embargo, hay una ambigüedad más que suficiente en los ritos de los mineros, como para que quede claro que su cultura está lejos de haberse amoldado completamente al ímpetu de la producción de artículos de consumo. Los indios entraron en las minas, pero siguen siendo

cuerpos extraños dentro del marco capitalista. La hegemonía capitalista esta incompleta y la continuidad de la producción requiere de violencia y compulsión. La clase trabajadora todavía no ha adquirido la tradición o la educación por las que se considera al capitalismo como una ley de la naturaleza evidente por sí misma. Como señala Georg Lukács, hay una diferencia enorme entre la situación en la que la mercancía pasó a ser el principio de estructuración universal y la situación en la que la mercancía no existe sino como una forma entre las muchas que regulan el metabolismo de la sociedad humana. Esta diferencia, destaca, tiene repercusiones en la naturaleza y la validez de la categoría de la mercancía misma: la mercancía como principio universal tiene manifestaciones distintas que las de la mercancía como fenómeno particular, aislado y no dominante (Lukács, 1971: 85). Si bien el surgimiento de la mercancía implica la descomposición de los principios indígenas de estructuración, en las minas, al menos, todavía no ha adquirido más que una extraña antítesis de sí misma. Más aún, los mineros están muy lejos de decretar su estado como natural; por el contrario, lo consideran totalmente anormal. «Cada entrada en las minas», dice el minero Juan Rojas, «es como un entierro. Y cada salida al aire libre es como un renacer» (Rojas y Nash, 1976: 110). Todos estos gestos de comunión sagrada que son propios de la vida fuera del lugar de trabajo, son tabú dentro del mismo; allí, son preponderantes los símbolos del mal y de la brujería.

El diablo también es el Tío; como sostienen Paredes y otros, el *Hahuari* o *Supay* es una figura tan simpática como atemorizante. La Madre Tierra aún está de parte de los mineros; ella lucha contra ellos para preservar la vida nueva dentro del viejo sistema metafísico de dualidades dialécticas. El mismo temor que los mineros le tienen al diablo, al igual que el contexto simbólico que este ocupa, indica la persistencia de la creencia según la cual los humanos y la naturaleza son una sola cosa. A fin de preservar la fecundidad, ningún elemento por sí solo puede producir ganancia a expensas del resto, convirtiendo a la totalidad en un medio para algo distinto de sí mismo. Muchos mineros, incluidos militantes políticos, insisten en que los ritos de las minas deben continuar; sirven de foros para el desarrollo de la conciencia crítica y la transformación social (Nash, 1971: 231-232).

Con la Conquista, la cultura indígena absorbió la mitología cristiana pero también la transformó. La imagen del espíritu del mal y

la mitología de la redención se reacomodan para dar una expresión poética a las necesidades de los oprimidos. Los símbolos cristianos terminaron por mediar en el conflicto entre las civilizaciones opuestas y entre los modos conflictivos de aprehender la realidad. Con el avance de la producción capitalista, como hoy en día en las minas, el terreno en contienda se amplió para incluir el significado del trabajo y de las cosas, promovido por la visión capitalista del mundo, especialmente su fetichización de la mercancía y la desvitalización de las personas.

Contra esta estructura mítica, los mineros desarrollaron sus ritos de producción. Estos ritos reacomodan el simbolismo de la producción de mercancías de manera que aparece una forma distinta de sabiduría poética y de visión política. Ellos son testimonio de una conciencia que resiste la esencialización que impone el capitalismo; la historia del sindicato minero y de la política del siglo XX brinda suficientes pruebas de su militancia socialista.

Los ritos de los mineros cargan el legado de la tradición: una forma preestablecida de ver el mundo que estructura nuevas experiencias. Estas nuevas experiencias transforman la tradición; sin embargo, aun así, esta misma transformación registra el significado del presente en términos de historia. Los ritos de los mineros representan así la expresión condensada de la historia mitológica, compuesta de tensiones que trascienden esa historia. «¿No es el carácter de los mitos», dice Levi-Strauss, «evocar un pasado suprimido y aplicarlo, como una rejilla sobre el presente, con la esperanza de descubrir un sentido donde los dos aspectos de su propia realidad con la que se confronta el hombre —la histórica y la estructural— coincidan?» (1967b: 7).

El *ch'alla* en las minas no es simplemente una extensión de los ritos campesinos de producción. Si bien los mineros consideran que el mineral de estaño responde a los principios campesinos de fertilidad, producción e intercambio, el hecho es que el mineral se encuadra en un conjunto muy distinto de relaciones y significados sociales. El *ch'alla* de los mineros no puede reflejar así el principio de trueque recíproco tal y como se da en las comunidades campesinas. A pesar de ello, el *ch'alla* de los mineros representa el imperativo ético de la reciprocidad, que el intercambio de mercancías niega. La conciencia que se expresa indica la tensión que impone esta negativa —y la necesidad de echar abajo la

historia de la Conquista—. Las imágenes opuestas de la Madre Tierra y el diablo, y la transformación del *ch'alla* de la producción campesina a la proletaria, permanecen como llaves capaces de liberar esa dialéctica, cuya tensión se resolverá únicamente cuando una praxis realmente recíproca permita a la humanidad controlar los productos de su trabajo, lo mismo que los de su imaginación.

En las minas, la apoteosis de las mercancías engendra la apoteosis del mal por medio del fetiche del espíritu dueño de la mina. Con esta reacción ante el desarrollo capitalista, la iconografía y el ritual indígenas retratan la importancia humana del intercambio de mercado, como una distorsión maligna del trueque de ofrendas y no como una ley de la naturaleza evidente en sí misma —lo que apoya la réplica de Arguedas a la cultura del imperialismo, cuando dice que el hombre posee un alma y que esta difícilmente es negociable—.

Conclusión

Interpretar la experiencia social que se refleja en la magia popular, en la medida en que esa experiencia cambia cuando un grupo pierde el control sobre sus medios de producción, es una tarea arriesgada. Pero es también una tarea necesaria; no importa lo que nos cueste establecer la cronología de los grandes sucesos de la historia, la demografía, la red del comercio y la facticidad transparente de las infraestructuras materiales, seguiremos estando ciegos a las grandes lecciones de la historia, tanto para la sociedad como para el futuro, a menos que incluyamos la imaginación del poder, al igual que el poder de la imaginación colectiva.

Cuando la gente hace la historia, la hace dentro de una imaginación moldeada históricamente, establecida con el significado humano que se le otorga a las cosas que de otro modo son mudas. Los marxistas, particularmente, no pueden olvidar el subtítulo crucial de *El capital. Una crítica de la economía política*. Con este enfoque, el trabajo de Marx se opone estratégicamente a las categorías objetivistas y a la ingenua autoaceptación cultural del mundo esencializado que crea el capitalismo, un mundo donde las mercaderías económicas conocidas como mercancías, de hecho, objetos en sí mismos, no aparecen simplemente como cosas sino como determinantes de las relaciones humanas de reciprocidad que las forman. Entendidos de esta manera, el tiempo de trabajo para los artículos de consumo, y el valor mismo, se transforman no solamente en categorías históricas relativas, sino también en construcciones sociales (y engañosas) de la realidad. La crítica de la economía política exige que se desarme esa realidad y que se realice una crítica de ese engaño.

Al impugnar la concreción y el fetichismo de las mercancías, las creencias y ritos que se discuten en este libro facilitan esta tarea de deconstrucción crítica, porque desenmascaran algo crucial sobre la realidad humana que está oculto detrás del misticismo de la cultura de la mercancía. Pero una visión profunda de este orden no es sino el principio; como una etapa del desarrollo histórico, puede ser rápidamente devorada por la intensificación de la producción de artículos de consumo, al igual que al idealismo no se le puede combatir solamente con ideales, aunque sin ellos no queda esperanza alguna. Además, en tanto para la liberación humana es necesario un modo no fetichizado de entender las relaciones humanas y la sociedad, tanto el fetichismo previo a la mercancía como el fetichismo de la mercancía están condenados.

Entre el arte de la imaginación y el arte de la política, interviene una amplia variedad de prácticas, especialmente la organización política, y es notoriamente rara la coyuntura donde la imaginación colectiva fermenta con las circunstancias sociales apropiadas que permiten el surgimiento de una práctica liberadora. Pero es únicamente dentro de dicha coyuntura donde las múltiples ambigüedades de la mentalidad colectiva adquieren una expresión social creativa y clara, mientras las fuerzas de la represión están al acecho y son casi siempre demasiado poderosas. Hasta donde alcanza esta situación, la política implícita en la cultura de la magia popular funciona en varias direcciones simultáneamente.

Si los fantasmas del mundo del espíritu sustentan la solidaridad y defienden el ideal de igualdad entre los oprimidos, también pueden crear divisiones o un conformismo mutilante. Franz Fanon escribe:

> La atmósfera del mito y la magia me asusta, y así cobra una indudable realidad. Al aterrorizarme, me integra en las tradiciones y en la historia de mi distrito o de mi tribu, y al mismo tiempo me reafirma, me da una categoría, como si fuera un documento de identidad. En los países subdesarrollados, la esfera de lo oculto es una esfera que pertenece a la comunidad, que no se encuentra por completo bajo una jurisdicción mágica. Al mezclarme en esta red inextricable donde las acciones se repiten con una inevitabilidad cristalina, encuentro el mundo infinito que me pertenece así como la perpetuidad que así se afirma del mundo que nos pertenece. Créanme, los zombis son más terroríficos que los colonos. (Fanon, 1967: 43)

No hay duda de que se trata de una exageración: una creencia ciega en las creencias ciegas de los primitivos. Seguramente la atmósfera del mito y la magia está arraigada en una realidad, ¿pero qué tipo de realidad? No se trata tanto de una verdadera realidad, sino más bien de una realidad posible e hipotética. Es una realidad en la que coexisten fácilmente la fe y el escepticismo. El ritual respalda la verdad de esta realidad hipotética, pero fuera de los rituales intervienen otras realidades, y la mente no encuentra ninguna tensión entre las explicaciones espirituales y seculares.

Siempre, y en todas partes, los dioses y los espíritus son ambivalentes, y el diablo es el archisímbolo de la ambivalencia. No se trata de que defina demasiado las acciones específicas, sino que aporta las sombras y los modelos con los que la gente crea interpretaciones. Como ya hemos visto, estas creaciones de ninguna manera otorgan conformidad al *statu quo*; es más, en las situaciones coloniales, los zombis o espíritus cambian para reflejar la nueva situación, en vez de plasmar el mundo precolonial del espíritu. Son tan dinámicos y tan incesantemente cambiantes como la red de relaciones sociales en la que están inmersos los creyentes, sus significados median en esos cambios. El diablo de las plantaciones del Cauca, lo mismo que el de las minas bolivianas, creció a partir de los sistemas indígenas de creencias precoloniales, del África occidental y de los Andes (preincaicos), como una respuesta de esos sistemas a la conquista, al cristianismo y al desarrollo capitalista. Este diablo no es terrorífico de forma inequívoca. No es más terrorífico que los colonos.

La religión de los oprimidos puede atemperar esa opresión y hacer que la gente se adapte a ella, pero al mismo tiempo puede provocar resistencia frente a la misma. Al tratar de entender la coexistencia de esas tendencias opuestas, debemos volver una vez más sobre el significado social del fetichismo precapitalista, el cual, a pesar de todas sus fantasías, no disfraza las relaciones económicas como relaciones entre las cosas en sí mismas, con sus raíces ocultas en la reciprocidad humana. La originalidad del contexto colonial, destaca Fanon, «es que la realidad económica, la desigualdad y la inmensa diferencia de modos de vida nunca llegan a enmascarar las realidades humanas» (Fanon, 1967: 30). En la lucha política y armada, el hecho de confundir las realidades de lo fantasmagórico y lo corpóreo implica invocar al desastre. Pero los

primeros iluminan a los últimos, dando voz y dirección al curso de la lucha. «El nativo descubre la realidad y la transforma en el patrón de sus costumbres, en la práctica de la violencia y en sus planes de libertad» (ibídem: 45). Los trabajadores de las plantaciones del Valle del Cauca ya no conciben que sus patrones crean en la brujería, mientras que los siervos y peones de las haciendas de las montañas circundantes perciben correctamente la credulidad de sus amos a este respecto. Los trabajadores de las plantaciones aprenden a manejar su lucha de clases en términos modernos y no mediante la brujería, pero lo hacen dentro de una visión que está informada por las creaciones fantásticas que surgen del choque entre las orientaciones de valores de uso y de valores de cambio. Los ritos a la figura del diablo que realizan los mineros bolivianos manifiestan este mismo choque, y precisamente estos mineros son quienes están a la vanguardia de la lucha de clases. Sus ritos mágicos estimulan la visión y apoyan el estado de ánimo del que depende esa lucha. «Esta tradición dentro de la montaña debe continuar», dice un líder sindicalista, «porque no hay comunión más íntima ni más sincera, ni más hermosa, que el momento del *ch'alla*, cuando los indios mastican coca juntos y se la ofrecen al Tío» (Nash, 1972: 231-232). En esta comunión, ya sea como una intensa interexperiencia humana que como una incisiva declaración sobre la injusticia y la situación política real, la conciencia crítica adquiere su forma y su vigor. «Allí expresan todos los problemas que tienen, y va naciendo una nueva generación tan revolucionaria que ya los trabajadores comienzan a pensar en realizar cambios estructurales. Esta es su universidad» (ibídem).

En una infinidad de maneras improbables, la magia y el ritual pueden fortalecer la conciencia crítica que una realidad espantosamente hostil impone a la gente que trabaja en las plantaciones o en las minas. Sin el legado de la cultura y sin sus figuras, imágenes, fábulas, metáforas retóricas y otras creaciones imaginativas, esta conciencia no puede funcionar. Sin embargo, puede llegar a ser consciente de su poder creativo, en vez de adjudicarle dicho poder a sus productos. El progreso social y el pensamiento crítico están ligados a esta tarea dialéctica de desfetichización. A este fin apuntan los trabajadores: a controlar sus productos, tanto materiales como poéticos, y a no ser controlados por ellos. Claudicar en esta lucha es pasar a ser un esclavo de los fetiches de una conciencia patéticamente falsa, cuyos signos materiales sostienen una realidad incomprensible y

misteriosa, vacía y carente de humanidad y de gente viva comprometida con su supervivencia diaria. Las creencias y ritos de los mineros y de los trabajadores de las plantaciones, en cuanto al significado de la producción, desafían esta realidad y llenan este vacío con preocupaciones humanas, y en esto se han inspirado algunas de las luchas políticas y de los poetas más poderosos de nuestro tiempo. Pablo Neruda, en la que prácticamente fue su última aseveración, escribió:

> En cuanto a nosotros en particular, escritores de la vasta extensión americana, escuchamos sin tregua el llamado para llenar ese espacio enorme con seres de carne y hueso. Somos conscientes de nuestra obligación de pobladores y —al mismo tiempo que nos resulta esencial el deber de una comunicación crítica en un mundo deshabitado y no por deshabitado menos lleno de injusticias, castigos y dolores— sentimos también el compromiso de recobrar los antiguos sueños que duermen en las estatuas de piedra, en los antiguos monumentos destruidos, en los anchos silencios de pampas planetarias, de selvas espesas, de ríos que cantan como truenos. Necesitamos colmar de palabras los confines de un continente mudo y nos embriagaba esta tarea de fabular y de nombrar. Tal vez esa sea la razón determinante de mi humilde caso individual; y en esa circunstancia mis excesos, o mi abundancia, o mi retórica, no vendrían a ser sino actos, los más simples, del menester americano de cada día. (Neruda, 1974: 27-28)

Epílogo

El sol da sin recibir. Una reinterpretación de las historias del diablo*

Aunque en mi infancia en los años cuarenta veía a mi madre preparar, con la maña de un joyero, paquetes de comida que desde la soleada Australia enviaba como regalo a su madre, que se había quedado en la Viena devastada por la guerra, paquetes que siempre contenían, tal y como yo recuerdo, algunas libras de mantequilla; y a pesar de que siempre me maravilló el grosor con el que se untaba las tostadas, por no hablar de cómo reconocía animosamente esos excesos poco saludables, no fue hasta que me instalé en una calurosa plantación de caña de azúcar del oeste de Colombia en 1970 cuando me di cuenta de que la mantequilla podía ser un símbolo de privilegio; dorada y cremosa, suspendida entre lo sólido y lo líquido, dependiente de la refrigeración no menos que de unas buenas vacas lecheras, una industria láctea y un clima con una temperatura agradable. Fue entonces cuando oí hablar del pacto del diablo.

> Y como ha hecho un pacto con el diablo, gana mucho dinero, pero solo puede gastarlo en lujos: en mantequilla, gafas de sol, una camisa elegante, licor […] Si compra o alquila una granja, los árboles dejan de producir. Si compra un cerdo para engordarlo, adelgaza y se muere.

---

* Una versión anterior de este ensayo fue publicada en *Comparative studies in society and history*, vol. 37, núm. 2, abril de 1995. El ensayo se escribió por primera vez en marzo de 1993, como colaboración para el seminario semanal sobre «Cultura de consumo en perspectiva histórica», organizado por Victoria Grazia en el Centro de Análisis Histórico en la Universidad de Rutgers, con la que colaboré durante un semestre. Sin su simpatía intelectual y el apoyo del centro, este ensayo no se habría escrito. Estoy agradecido a todos los integrantes del seminario, fundamentalmente a historiadoras e historiadores, quienes infundieron vida y gentileza al seminario, en especial a Jim Livingston y Elin Diamond por sus comentarios y su interés.

> Secar era la palabra que utilizaban. Secarse, languidecer como un árbol verde que se marchita por la falta de agua, ajarse como un fruto bajo el sol implacable. Y la misma palabra servía para el ganado, el cerdo que estaba cada vez más delgado, consumiéndose hasta los huesos. Secar. Secarse. Demasiado sol.

¿Por qué tras el pacto con el diablo solo se pueden comprar y consumir lujos? Mantequilla, gafas de sol, una camisa elegante, licor… una lista extraña, pensé, sorprendido por la mantequilla, una nueva muestra que con cierta precariedad señalaba al mismo tiempo lo distinto de mi nueva existencia tercermundista y la forma en que esa existencia se conectaba con otro movimiento a lo largo del tiempo y de la memoria, la historia de un viaje desde Europa del que mis padres nunca hablaron. Era como si nunca hubiera pasado, como si Europa nunca hubiera existido. «Y eso es lo que pasa con nuestro propio pasado», escribe Proust. «Es vana labor la de intentar volver a capturarlo: todo el esfuerzo de nuestro intelecto ha de resultar inútil. El pasado está escondido en algún lugar fuera de nuestro dominio, más allá de donde alcanza el intelecto, en algún objeto material (en la sensación que ese objeto material nos dará) que no podemos imaginar. Y en lo que respecta a ese objeto, dependerá de la suerte si nos topamos o no ante él antes de que muramos».

¿Pero es solo cuestión de suerte que uno encuentre el objeto correcto en el momento correcto? Walter Benjamin afirma que no. Que ese es un planteamiento incorrecto. Los tiempos se oponen a que eso pueda suceder. La propia historia ha dado un giro en el que la gente tiene cada vez menos capacidad de asimilar la información del mundo mediante la experiencia. La capacidad de recordar está asediada porque, en un mundo conmocionado, la capacidad de experimentar se ha atrofiado. Según Benjamin, la enormidad de los ocho volúmenes del trabajo de Proust era prueba del esfuerzo que supuso devolver la experiencia a la modernidad desde la figura del narrador; e incluso así fue un éxito inigualable. En lo que se refiere a las pretensiones de lo que Proust llamaba «memoria involuntaria», desencadenada por un objeto, quizás preferiblemente por un objeto de deleite gastronómico, si no de exceso, la capacidad desencadenante de ese objeto era también producto del efecto de la historia sobre la aptitud humana de experimentar y, por lo tanto, de recordar. ¿Podría haber sido distinto, muy distinto, hace muchos años? Benjamin estaba convencido de ello:

> Cuando se produce la experiencia en el sentido estricto de la palabra, ciertos contenidos del pasado individual se combinan con la materialidad del pasado colectivo. Los rituales con sus ceremonias, sus festividades (que muy seguramente no se recojan en ninguna parte del trabajo de Proust), siguen produciendo la amalgama de estos dos elementos de la memoria una y otra vez. Desencadenaron los recuerdos en determinados momentos y fueron asideros de la memoria para toda la vida. De esta manera, el recuerdo voluntario e involuntario pierden su mutua exclusividad.[1]

La festividad es un momento de transgresión permitida que implica consumir y dar excesivamente, es derroche y abandono. Si, por lo tanto, le concedemos este elemento dionisíaco de ritual, con sus repeticiones y renovaciones, sus simulaciones, divinidad, sacrificio, intercambios, otorgamiento, violencia y placeres, y si esta transgresión de la festividad representa un papel decisivo en la amalgama de los dos elementos de la memoria, el involuntario no menos que el voluntario, ¿entonces qué diríamos del ritual con el diablo? ¿Es el pacto transgresor que genera largueza y exige el consumo de lujo en la misma medida en que provoca la muerte y la esterilidad, un pacto que podemos situar en el umbral de la modernidad, donde Benjamin quiere dibujar una línea que distinga la capacidad de los objetos de provocar la memoria? ¿Es el pacto con el diablo el rito definitivo que acaba con lo que Benjamin llama la «experiencia en el sentido estricto de la palabra»? Y si es así, ¿no tendría también la propia historia del pacto con el diablo una sorprendente función mnemónica, lo mnemónico de eviscerar la memoria, o al menos la memoria dirigida a la «experiencia en el sentido estricto de la palabra»? Así, la omnipresencia universal de la historia del pacto con el diablo, por no mencionar la intensidad del drama, hablaría sin cesar, repitiéndose una y otra vez, del sentido de pérdida, igual que habla de la codicia por ganar. No de perder algo. Simplemente de la pérdida.

Esto nos lleva también al corazón de la extraña contribución de Georges Bataille al pensamiento del siglo XX, que entrelaza el exceso con la transgresión para crear una historia y una ciencia radicalmente diferentes de la economía política, del capitalismo y del comunismo,

---

1 Walter Benjamin, «Some Motifs in Baudelaire» en *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londres, New Left Books, 1973, 107-54, cita en 113 [ed. cast.: *Charles Baudelaire, un lírico en la era del altocapitalismo*, Madrid, 2014].

centradas no en la producción sino en el gasto, en lo que él llamaba «gastos no productivos: lujo, guerras, cultos, construcción de monumentos suntuarios, juegos, espectáculos, artes, actividad sexual perversa… fines en sí mismos». Pero primero, de vuelta a nuestra era, en la que la economía ha alcanzado el estado de lo natural, afianzando la ciencia y la metafísica de la escasez, y antes de que os cuente más cosas del diablo, el Gran Imitador y su poderoso contrato, tengo que hablaros de su tórrida zona de operaciones.[2]

Sol

> La energía solar es la fuente del exuberante desarrollo de la vida. El origen y la esencia de nuestra riqueza se dan en la radiación del sol, que dispensa energía (riqueza) sin obtener nada a cambio. El sol da sin recibir.
>
> Georges Bataille[3]

Fue a un grupo de mujeres amigas mías, cocineras en las plantaciones de caña de azúcar en el extremo meridional del Valle del Cauca, al oeste de Colombia, en 1970 para ser exactos, a las que por primera vez escuché hablar de este pacto con el diablo. Financiado por la Universidad de Londres, estudiaba la abolición de la esclavitud en la zona y vivía en una pequeña ciudad, de mayoría negra, de unos 11.000 habitantes, una ciudad sin alcantarillado ni agua potable situada en el extremo sur de un valle de 180 kilómetros de largo, comprimido entre dos cadenas andinas. En aquel momento tres grandes plantaciones de muchos miles de hectáreas se estaban desarrollando rápidamente, en manos de tres únicos propietarios, tres familias blancas: una de los tiempos de la colonia española, una descendiente de un cónsul alemán que llegó a Colombia a finales del siglo XIX e hizo fortuna y la tercera de inmigrantes recientes de origen judeo-ruso. Estas tres familias ejercían un poderoso

---

2 Georges Bataille, «The Notion of Expenditure», en *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, publicado por Allan Stoekl, Mineápolis (MN), University of Minesota Press, 1985, pp. 116-29, cita en 118; publicado por primera vez en *La Critique Saddle*, núm. 7, enero 1933 [ed. cast.: «La noción de gasto» en *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987].

3 Georges Bataille, *The Accursed Share*, traducido al inglés por Robert Hurley, Nueva York, Zone Books, 1988; publicado por primera vez en París, Éditions de Minuit, 1967, volumen 1 [ed. cast.: *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987].

impacto, ocupaban muchas de las parcelas de las granjas campesinas de alrededor, en manos de los descendientes de esclavos africanos liberados en 1851 quienes poseían, normalmente sin ningún título, quizás casi un cuarto de la tierra llana del valle en esa zona. Por esta causa, por necesidad o voluntad, los granjeros campesinos buscaban empleo como trabajadores asalariados en las plantaciones. Una gran oleada de mujeres y hombres negros procedentes de los bosques de la aislada y lejana costa del Pacífico, hambrientos de dinero y aventuras, también encontraron trabajo como asalariados en los campos de caña. Todo esto era nuevo. Muy nuevo. Para expresarlo de la mejor manera —aunque suene a algún tipo de enfermedad de la piel— digamos que la zona se estaba proletarizando rápidamente, si bien lo hacía de una manera desigual e imprevista, dando lugar a multitud de formaciones de clase y de nichos laborales superpuestos en una economía monetarizada. Esta es una escala temporal de la historia, una forma de hablar de ella.[4]

Situado casi en el ecuador, este valle era extraordinariamente fértil y plano, el suelo contaba con varios metros de una negra capa superior consecuencia del sedimento lacustre y de cenizas volcánicas que durante milenios cayeron desde las montañas sobre el que en tiempos prehistóricos había sido un inmenso lago, y que en aquel tiempo se había secado para convertirse en lo que hoy es el río Cauca, que recorre la longitud del valle. Este es otro marco temporal de la historia, encarnado por el grosor del buen suelo del que la agroindustria extrae hoy sus beneficios.

Menuda historia tuvo que ser esta prehistoria de los elementos en conflicto. La tierra caliente consumiéndose a sí misma, en erupción sobre la planicie inferior, el agua fría desgastando las rocas, gota a gota durante milenios: «Esa dócil agua en movimiento termina por sacar lo mejor del granito y del pórfido» (la imagen de Brecht del cambio revolucionario, tomado del taoísta Lao-Tse): dos ritmos muy distintos, dos historias en concierto. *«Las correspondencias»*, escribe Benjamin, «son datos de evocación, no datos históricos, sino datos de la prehistoria. Lo que hace que los días de festividad sean importantes y significativos es el encuentro con una vida anterior».[5] Y en otros lugares Benjamin

---

4 Se puede consultar una descripción más detallada con información bibliográfica en este mismo volumen.

5 Benjamin, «Some Motifs in Baudelaire», *op. cit.*, p. 141.

examina una nota de su amigo T. W. Adorno, sobre la vaga noción de la *imagen dialéctica* de este último: «Porque la naturaleza no prevalece como eternamente viva y presente en la dialéctica. La dialéctica habita la imagen y al final de la historia cita el mito como algo ya pasado: la naturaleza como prehistoria. Esa es la razón por la que las imágenes… realmente son "fósiles antediluvianos"».[6] Es posible que queramos saber a cuál de los ritmos considera Benjamin se corresponde esta festividad: ¿al terrorífico esplendor del destripamiento eruptivo de la tierra o al constante desgaste del agua dúctil?

La respuesta es desconcertante y bastante maravillosa, un ritmo a dos tiempos de ejecución y suspensión de los acontecimientos, como la profecía de Benjamin, expresada en sus Tesis sobre la filosofía de la historia, que la memoria moderna y la tensión revolucionaria social actuarían en concierto para explotar la continuidad de la historia. No obstante, en ningún caso se garantiza que las *correspondencias* necesarias que articulan el pasado mediante una imagen dialéctica confluyan.[7] Ese es el carácter de la cultura moderna. «El pasado solo se puede capturar como una imagen que parpadea en el instante en el que se puede reconocer y no se vuelve a ver nunca».[8]

Y este es también el ritmo de una increíble quietud, «el signo de una paralización mesiánica de los acontecimientos, o, dicho de otra manera, una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido».[9] Así, si el acento está en el lado de la ruptura volcánica, lo que en otro

---

6 Walter Benjamin, «Theoretics of Knowledge, Theory of Progress» en *The Philosophical Forum*, núm. 15, otoño-invierno de 1983-1984, pp. 1-40, cita en 6 [Convolut N en *Das Passagen-Werk*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1982, banda 2, pp. 571-611] [ed. cast.: *Libro de los Pasajes*, trad. por Isidro Herrera Baquero, *et al.*, Madrid, Akal, 2005].

7 Comparativa con el trabajo reciente de Jeffery Mehlman, *Walter Benjamin for Children: An Essay on His Radio Years* (Chicago (IL), University of Chicago Press, 1993, pp. 28-30), en donde Mehlman llama nuestra atención sobre la historia de la radio de Benjamin para los niños sobre el terremoto de Lisboa. Benjamin cuestionaba la teoría anterior de que los terremotos se deben a la presión del feroz centro de la tierra y defendía la teoría de que la superficie de la tierra está en continuo cambio, el resultado de la tensión de las placas tectónicas permanentemente inestables.

8 Benjamin, «Theses on the Philosophy of History» en *Illuminations*, publicado con una introducción de Hannah Arendt, traducido al inglés por Harry Zohn, Nueva York, Schocken, 1968, pp. 253-64, cita en p. 255 [ed. cast.: *Tesis de filosofía de la historia, y otros fragmentos*, Ciudad de México, Itaca, 2008].

9 Benjamin, «Theses», *op. cit.*, p. 263.

momento Benjamin denominó *Jetzeit*, el tiempo actual cargado de presencia (no homogéneo, vacío y en evolución), se debe apreciar que este ritmo, en medio de su violencia, también es un tiempo de enorme quietud, como tal vez corresponde al desplazamiento y a la yuxtaposición de las placas tectónicas, no menos que a los de las placas de la memoria moderna en búsqueda de la *correspondencia* en un mundo sin festividades. Esta es la quietud del shock, suspendido fuera del tiempo. Este es el trabajo de lo negativo, como en la noción de Bataille de la soberanía, en la que se transgrede el límite.

Y más arriba el sol, sin el cual nada puede crecer, demasiado caliente para ponerse debajo, demasiado intenso para mirarlo. Elevadas nubes se aferran a la cima de las montañas, por encima de los azules y los verdes del suelo del valle, resplandecientes al calor del medio día y sonámbulas en las largas y calurosas tardes. Uno aprende rápido a buscar la sombra. Hay dos veranos y dos estaciones húmedas de duración desigual. Las plantas crecen en salvaje abundancia. «Comenzaré con un hecho básico», escribe Bataille en las primeras páginas de *La parte maldita*. «El organismo vivo, en una situación determinada por el papel de la energía sobre la superficie del globo, suele recibir más energía de la necesaria para conservar la vida».[10] Cuando un campesino plantaba maíz en los años setenta, algo que no era tan común porque se preferían las semillas de árboles, ella o él caminaba en una línea recta sobre el suelo con un palo afilado y un delantal lleno de semillas de maíz. Tras clavar el palo en el suelo, arrojaba un par de semillas y tapaba el agujero con un ligero movimiento del pie, normalmente descalzo. Sin arado. Sin químicos. Sin «semillas mejoradas» a lo Rockefeller. Y quien así lo prefería, podía recoger dos cosechas al año: el *choclo* o maíz blando algo dulce pasados cuatro meses, y el maíz seco si pasaban seis. Pocos lugares del mundo podían igualar a este en fertilidad, ni en el contraste entre esa fertilidad y la pobreza de las masas.

En los años setenta se podían ver pequeños bosques de árboles en grupos o en hileras, signo de las granjas campesinas, árboles de cacao, árboles de café, de grandes hojas, plátanos verdes casi luminosos, todos protegidos por el gigantesco árbol del cachingo de flores rojas que

---

10 Bataille, *Consumption*, volumen 1 de *The Accursed Share, op. cit.*, p. 21.

garantizaba la sombra. Y todo alrededor, yacían las infinitas plantaciones de caña de azúcar, sin sombra bajo el sol abrasador.

Al menos un tercio de las granjas de campesinos estaban en manos y bajo la dirección de mujeres. La entrada de capital era insignificante y hacía falta poco trabajo para mantener y recolectar los frutos de los árboles, que se cargaban de fruta con bastante regularidad a lo largo del año, lo que garantizaba un goteo constante de ingresos. Incapaz de soportar la fuerza del sol, apenas crecía la maleza. Cuando caían las lluvias, los árboles absorbían el agua. Cuando el sol era incisivo, los árboles poco a poco liberaban humedad. La base del bosque tenía varios centímetros de profundidad de un mantillo de hojas que poco a poco se incorporaban al suelo para fertilizarlo. Esta ecología campesina replicaba la selva tropical y como tal, se oponía punto por punto a los principios de cultivo importados primero desde España y, en tiempos de la John Deere y la ayuda extranjera americana, desde las Grandes Llanuras de Estados Unidos, donde una vez vagaron indios y bisontes. En las plantaciones y en aquellas parcelas de los campesinos que sucumbieron ante el hacha y la excavadora para abrir paso a los nuevos cultivos comerciales, con su estilo euroamericano de agricultura de campo abierto, el sol y la tierra hicieron que el crecimiento de la maleza fuese uno de los principales problemas, exigía mucho trabajo y, desde mediados de los años setenta se generalizaron químicos de dudosa seguridad.

Si observamos la fotografía que se acompaña, y que tomé de una de las granjas campesinas a la espalda de un campo abierto, podemos ver las grandes hojas de los plátanos en la parte inferior, intercalados con algunos árboles de cacao y de café. Por encima de ellos están los árboles frutales y haciendo la arboleda más pequeña se yergue el cachingo.

La ironía es que la destrucción que ha supuesto la nueva forma de producción, en la que los sistemas de campo abierto se anteponen a los árboles, permite apreciar esta granja tradicional en toda su gloria y esplendor, así como en su complejidad. Las viejas formas se ponen de manifiesto en el momento en el que desaparecen, tocando el cielo. Esta fotografía no solo captura la sección transversal de la granja campesina, también conserva esa sección transversal en el tiempo, una historia de dominación.

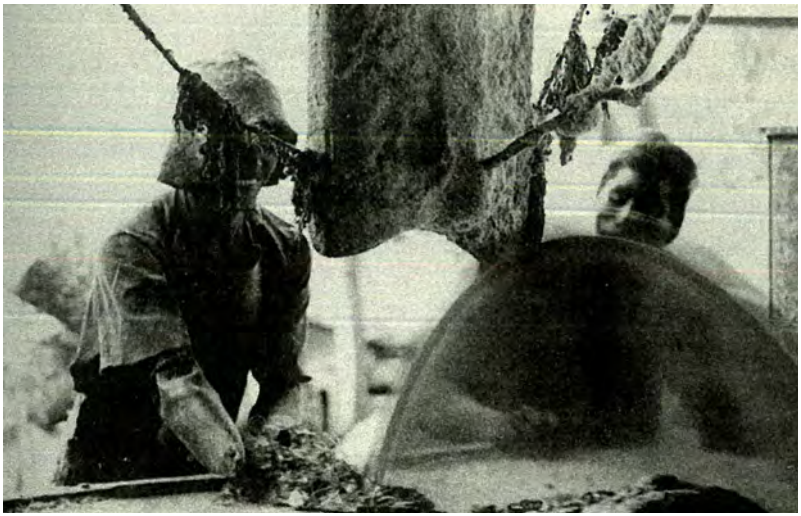
A medida que la proliferación de la nueva agricultura devastaba las granjas campesinas, se veía cada vez más una nueva escena: troncos de árboles perfectamente colocados y pilas de leña. Al tiempo que se cortaban los árboles, sus raíces dejaban de estar presentes para absorber el agua de las fuertes lluvias, dos veces al año, por lo que la tierra se inundaba. Y allí donde la sombra de las verdes hojas de las arboledas permitía que las granjas campesinas se mantuvieran frescas, ahora el sol del verano abrasa la tierra despojada en crudos tonos leonados.

Jóvenes campesinos (atraídos por el juego) imploran a sus madres (estoicas conservadoras) un préstamo del banco, abandonar las granjas y pasarse a las cosechas de la «revolución verde», esas que dan mucho dinero y muy rápido, cultivos como la soja y otros tipos de cosechas que exigen fertilizantes y pesticidas, además de dinero para contratar tractores y cosechadores. En muchos terrenos los árboles se talaron, pero los planes de beneficios fáciles siempre parecieron ir mal, menos para los campesinos más ricos. Las deudas crecían. Las mujeres mayores intentaron no ceder ante las demandas de sus hijos: «Me da poco, pero me da», solían decir sobre sus debilitados terrenos.

Cuando en las plantaciones se empezó a pulverizar químicos para matar a los bichos y las malas hierbas, los árboles de los campesinos empezaron a perecer. Milagrosamente, la zona no se había visto afectada por la plaga más dura, que atacó a los árboles del cacao, la enfermedad conocida como escoba de bruja, aunque en la década de los ochenta era difícil encontrar una granja campesina que no hubiese sido devastada por ella. Cuando están maduras, las vainas de cacao son brillantes y purpúreas y pesan varios kilos. Sin embargo, cuando les afecta la enfermedad de la escoba de bruja, sucede algo increíble. Se desarrollan muchas más vainas, solo que se convierten en finas cáscaras, arrugadas y pequeñas, raídas, con un aspecto casi desconcertante; crecen a un ritmo galopante, en retorcidas formas muertas. Así pues… se talan más árboles.

¿Qué pasaba con esos árboles? Algunos se llevaban al aserradero cuando aún estaban verdes para cortarlos en delgadas franjas con las que fabricar cajas para los tomates que cultivaban los campesinos en sus campos ahora despejados. Otros se vendían como leña para los hornos que milagrosamente aparecían por todas partes, a medida que las granjas campesinas se convertían en fábricas de ladrillos y de tejas. Cada una de estas dos posibilidades con las que hacer frente a la escasez de las tierras, tomates y ladrillos, nos adentra aún más en la pesadilla de la historia. La primera posibilidad es la de los químicos tóxicos, la segunda la de la amputación, un término que se aclarará más adelante.

Los tomates fueron las primeras cosechas que los pequeños propietarios fumigaron con pesticidas, en torno a 1970, y ahora en la mayor parte, si no en todo el país, el uso de estos químicos está generalizado en todos los cultivos, en una revolución que afecta a granjeros ricos y pobres



por igual. El inocente (y pronto insípido) tomate fue el vehículo con el que Ralston Purina encabezó el uso de los pesticidas por parte de los campesinos en esta zona, además del impacto que tuvo en la tierra y el agua.

Ahora, cuando paseo por mis viejos lugares favoritos, veo la blancura de los químicos incrustada en el suelo y siento su olor en mi garganta. En 1992 un agrónomo especializado en toxinas, que visitó la ciudad, declaró en un encuentro público que el suelo estaba tan contaminado que la comida que se cultivara en él no debería ni siquiera utilizarse para alimentar animales.

Así de sorprendente es la revolución que los herbicidas han experimentado con pasmosa calma a lo largo de la década de 1980. Un día nos levantamos y desde los centros agroindustriales hasta los rincones más remotos de la república, el campesinado había renunciado a desmalezar con la pala o el machete; en su lugar arrojaban polvos por toda la tierra, afirmando así que era mucho más barato. Incluso en la frontera con Putumayo, por ejemplo, los chamanes, conocedores de remedios naturales y hierbas, rociaban paraquat para matar las «malas hierbas».[11]

[11] En 1992, un litro costaba 5.000 pesos (en torno a seis dólares estadounidenses) y alcanzaba para cerca de 0,75 hectáreas en dos días de trabajo, con un coste de cerca de 6.000 pesos, mientras que trabajar la misma tierra y extensión con un machete o una pala podría llevar hasta 20 días de trabajo con un coste de 60.000 pesos.

En las fotografías se pueden ver hombres jóvenes en el aserradero cortando los árboles para fabricar cajas de tomates. El hombre que controla la sierra perdió el antebrazo derecho tiempo atrás, pero aún trabaja ahí. Con una funda de cuero negro brillante protege su muñón, cubierto de serrín, coloca los árboles para que pasen por la cuchilla silbante, sonríe tímidamente. De momento, la violencia de la imagen detiene el movimiento.

En lo que respecta a la segunda opción, la de la amputación: la granja promedio se ha visto reducida en tal medida, a un octavo de hectárea o menos, que ahora solo es viable un acto de desesperación: intentar agarrar algo de dinero vendiendo la tierra buena para que, con la propia tierra, se fabriquen ladrillos. Algunos se la venden a hombres que llegan en camiones desde una población cercana que se sostiene por la cocaína y que no deja de crecer. El precio de mercado en este momento es de seis dólares estadounidenses por un camión lleno. Comparémoslo con el sueldo diario en torno a los tres dólares. «Se vendió para hueco» dicen más lacónicamente de lo que ninguna otra explicación puede reflejar.

Otros construyen sus propios hornos para fabricar ladrillos en la granja y luego excavan junto a ellos. Por supuesto, esto exige grandes cantidades de leña, además de la exigencia de abandonar la agricultura tradicional. Una granja de un octavo de hectárea que funcionara así, con un hoyo de siete metros de profundidad perforado con una retroexcavadora alquilada, duraría cerca de cuatro años hasta que *no quede nada*. La granja habría desaparecido y en su lugar quedaría solo el hoyo. Aquí la tierra es famosa por los ladrillos que produce. No necesita paja. Basta el

barro que los volcanes diseminaron en forma de ceniza y que se asentó sobre el lago para al aplastarlo lograr una consistencia cremosa, digna de la arcilla de alfarería.

Puede que dentro de no tantos años no quede más tierra que la de los campos de caña de las plantaciones, entre las vías fluviales serpenteantes de los minilagos contaminados químicamente en los que los niños nadan felices, removiendo los nenúfares como los recuerdos del lago prehistórico que un día fue esa tierra. A no ser, claro está, que se arraigue el último modo de producción, que por el momento consiste en hombres de la ciudad que se acercan a los campesinos transportando basura tóxica con los que rellenar sus huecos, un dramático giro de los acontecimientos inimaginable y verdaderamente diabólico.

El pacto con el diablo

En 1970, antes del sorprendente giro de los acontecimientos que acabo de describir, las cocineras de los campos de caña me hablaron por primera vez del pacto con el diablo. Estaban seguras de ello, las palabras flotaban entre el trajín de las ollas y los fuegos, el buen humor se servía en la misma cantidad que la comida. Algo, no recuerdo el qué, me llamó la atención y pedí que me lo explicaran. Sí, había unos hombres, normalmente los que cortaban caña, que tenían un pacto con el diablo que les permitía, sin esfuerzo adicional, cortar mucha más caña de lo normal y por lo tanto generar mucho más dinero de lo normal. (A los trabajadores de las plantaciones se les pagaba de acuerdo con su producción, no por las horas trabajadas). Casi todo el mundo a quien pregunté al respecto en los meses siguientes conocía estas prácticas. No era habitual, pero tampoco excepcional. Solo una vez encontré a una persona que de verdad conocía, y en su caso muy bien, a alguien que había intentado hacer un pacto con el diablo en los campos de caña y, en su caso, fue presa del pánico. Era un joven nacido y criado en Chocó, en la costa del Pacífico, al otro lado de las montañas, una región conocida (desde la perspectiva de la zona de la caña de azúcar) por su magia. Confiando en un libro de magia impreso en México, comprado en el mercado de los yerberos y curanderos errantes indios de Putumayo, se había escondido en un campo de caña madura, entre las cañas que se erigían muy por encima de su cabeza, y le había arrancado el

«Se vendió para hueco»

corazón a un gato negro. Mientras intentaba recitar las plegarias que indicaba el libro, un viento huracanado se levantó de repente y el cielo se oscureció. Aquello lo aterrorizó, lo abandonó todo y huyó atravesando las cañas mientras el cielo estallaba.

Sin embargo, la historia habitual era la de una persona distante y anónima, una sombra en el horizonte de las posibilidades humanas, una caricatura perfilada de un hombre sometido a su destino: el hombre que como un zombi emitía extraños sonidos repetitivos mientras cortaba su extensión del campo de caña, el hombre con una figurita preparada por una hechicera, el hombre al que el supervisor de la plantación despedía de inmediato porque cortaba mucho más que el resto, el hombre del que sus colegas se burlaban: «Vaya, sí que has cortado mucho hoy con tu muñeco». Casi todo el mundo tenía alguna historia de este tipo.

Años después cuando se lo mencioné a mi vieja amiga Regina Carabali, hermana de una de las cocineras que me habían llevado hasta los campos de caña, me dijo: «Bueno, ya no usan al diablo. Usan la marihuana». Esta fue una valiosa lección, que por necesidad yo no dejaba de olvidar: que las cosas cambian todo el tiempo sin que lo sospechemos y que una grandísima parte depende de la perspectiva que uno tenga en un momento determinado. Pero sí soy capaz de identificar la continuidad, una *correspondencia* como la de Baudelaire entre el diablo y el hachís. Con ello me viene a la mente la definición de Benjamin, que afirmaba que lo que Baudelaire quería decir con *correspondencia* se parece a una magia benévola entre las cosas y que «puede describirse como una experiencia que intenta establecerse en una forma a prueba de crisis».[12]

También se decía que el campo de caña que trabajaba un hombre bajo la influencia del pacto con el diablo se quedaría estéril. No brotaría más caña después de cortarla. La caña de azúcar es como una hierba gigante. Se corta y semanas después vuelve a crecer, y pasado un año o algo más, en función del sol y de la lluvia, está lista para la próxima cosecha. Esto se repite durante unas cinco o siete cosechas, hasta que el contenido de azúcar cae por debajo de cierto nivel económico. Cada parcela o campo de caña plantado al mismo tiempo se llama *suerte*, y si parte de la caña de una *suerte* se ha cortado conforme a un pacto con el diablo, entonces ya no brotará más caña de las raíces de toda la *suerte*. Se debe arar la parcela entera y volver a plantar. Recuerdo en una ocasión pasar por un campo abierto en el que no crecía nada y que mi compañero, que durante años había cavado zanjas en las plantaciones, me dijera que según la gente de la zona allí había trabajado alguien con

12 Benjamin, «Some Motifs on Baudelaire», *op. cit.*, pp. 138-140.

un pacto con el diablo. Se veía con claridad la propia chimenea del ingenio de azúcar. Meses después se aró y se plantó de nuevo.

Había todavía más aspectos curiosos sobre el asunto cuando profundicé en mis investigaciones. Los detalles del pacto eran oscuros. Quién contaba con la experiencia para hacerlos y cómo se hacían quedaba para las conjeturas, aunque la habitual mención a los muñecos sugería la influencia de la magia india proveniente de la costa del Pacífico, origen de muchos migrantes trabajadores negros.

Parecía haber dos tipos de personas exentas de establecer estos contratos, a saber, las mujeres y los granjeros campesinos, estos últimos eran los dueños de las pequeñas granjas o quienes trabajaban en ellas por un salario. En aquel entonces, a principios de los años setenta, muchas mujeres trabajaban en las plantaciones, normalmente como sembradoras con las largas y afiladas palas, que utilizaban los esclavos de los siglos XVIII y XIX. Cuando se introdujeron los químicos a principios de la década, estas mujeres y sus hijos trabajaban aplicando los pesticidas manualmente. Sin duda, eran tan necesarias como cualquier hombre, si no bastante más, cabría esperar así que se hubieran visto tentadas por los aparentes beneficios de un pacto con el diablo. No obstante, al preguntarles, algunos de mis amigos apuntaban que, dado que las mujeres tenían la responsabilidad primaria, ya fuera en la teoría o en la práctica, de criar a los niños y mantener el hogar, era poco probable que los salarios obtenidos de un pacto con el diablo les resultaran útiles. De hecho, les resultarían directamente mortíferos, justamente del mismo modo que se decía que esos ingresos tenían que gastarse en bienes de lujo.

En otras palabras, era un dinero inherentemente estéril. El campo de caña no produciría más cosechas; la tierra comprada o alquilada se volvería árida y el ganado adquirido con ese dinero se consumiría. ¡Difícilmente sería suficiente para criar a los hijos! Era un dinero del que no se podía obtener un beneficio. No podía servir como ingreso. Su cualidad *negativa* iba incluso más lejos. Era dinero que parecía *activamente* negativo: no solo incapaz de servir para eso o lo otro, deliberadamente esterilizaba la capacidad de la naturaleza para reproducirse.

De la misma manera, también se decía que uno no esperaría un pacto así de manos de un granjero *campesino*, mujer u hombre, porque independientemente de la voluntad de esa persona de aumentar sus

ingresos, mataría las cosechas. Ni siquiera los trabajadores asalariados en las parcelas campesinas eran sospechosos de haber alcanzado un pacto con el diablo. Esos pactos estaban exclusivamente restringidos a los hombres que vendían su mercancía (la fuerza de trabajo, tal y como la llamó Karl Marx) a cambio de un salario en el ámbito de la plantación.

Aquí sería importante reflexionar sobre la naturaleza del mal en estos pactos diabólicos, los sentimientos de *peligro* generados por estas historias de rarezas, de umbrales traspasados o profundidades inexploradas y quizás inexpugnables. Incluso hablar de estas cosas parece hacernos correr el riesgo, por mínimo que sea, de vernos contaminados por los poderes en cuestión; y es precisamente la fusión del peligro y de la inmortalidad hacia donde me interesa dirigir la atención, a un foco específico de religión práctica, a saber, el lugar común mal entendido del tabú y por lo tanto de la transgresión. Puede que nos ayude así ampliar el rango para considerar otros lugares en los que el diablo, hasta donde he podido recopilar, ha formado parte activa en la historia económica reciente.

Oro

Hace no tanto tiempo en el río Timbiquí en la cálida y húmeda costa del Pacífico colombiana, el *boga* en la punta de la canoa, mientras hacía piruetas entre las rocas en nuestra travesía de descenso, señaló con el remo el lugar donde un hombre se había ahogado hacía poco tiempo. Su canoa había volcado en el río desbordado. Aunque sabía nadar, las botas de goma que llevaba se lo impidieron. Pero el *boga* añadió despreocupadamente, más pendiente de las rocas que aparecían ante nosotros, que el hombre murió atragantado con sus dientes falsos. Por todos lados, el verde luminoso del bosque se vislumbraba entre la lluvia, aquí, en la región donde más llueve del mundo.

La cadena montañosa avanza en paralelo y cerca de la costa. Los ríos corren rápido y recto. En las crecidas pueden llegar a crear un oleaje gigantesco que llaman *la bomba*, una pared de agua que se abalanza sobre las oscuras paredes de roca.

Pero el hombre ahogado habría tenido confianza, la gente allí se cría sobre una canoa. Puedo imaginármelo diciendo: «Basta con un saltito». Luego, sus botas llenándose de agua embarrada, cada vez más difíciles de soltar. Los dientes cayendo hacia la garganta. En cualquier

caso, ¿cuántas personas por allí podrían tener alguna pieza falsa de la dentadura? Para eso hace falta dinero. La maraña de edificios precarios y el agujero de la boca de la mina de oro sobre la faz de las rocas pasan rápido, las oxidadas vías férreas salen de la mina. La compañía minera francesa abandonó los edificios en la Gran Depresión. Debió de haber buenas disputas por hacerse con ellos, por no hablar del acceso a la mina. Que gane el mejor.

E imagino que así fue. Ya que el hombre ahogado era el dueño de la mina y, según se decía, se entendía con el diablo. Así es como encontró oro. Así es como cualquiera encuentra oro. Todo tan trascendental como ordinario. Me puse a pensar en mi anterior visita, en 1975, entonces había muerto otro hombre, apaleado hasta la muerte con botellas de brandy, habían arrojado su cuerpo al río. Regresaba para la semana de Pascua de las plantaciones del interior donde trabajaba como cortador y cargador de caña. Había hecho dinero, se adornaba con ropa elegante: gafas de sol, camisas lujosas (¿y mantequilla? No lo sé). Si uno deja el río para ir al interior, el éxito ha de ser tangible cuando regrese. Pero si uno regresa triunfal, provocará envidias… Existe un dicho regional limitado a la costa que expresa bien la noción de reciprocidad: «Aquí en la costa, una mano lava la otra».[13]

Reina de los espíritus

Estaba ya bastante oscuro y tras el brillo de *India Macho* podíamos ver las luces centelleantes de la fábrica de azúcar y el humo ascendente de su gigantesca chimenea. Años después se me ocurrió que este imponente complejo de la fábrica en el centro de Venezuela no dejaba de ser una montaña mágica, igual que la propia montaña en la que se situaba y a la que los peregrinos acudían por cientos desde todos los rincones del país. Se establecía cierta alianza entre ellas. A ambas les rodeaba una suerte de realidad mítica, aunque aparentemente eran polos opuestos. La montaña era pura fábula; la fábrica era cruda realidad, a pesar de sus luces centelleantes y su actividad las 24 horas del día. Los empleados trabajaban incluso el día de Navidad. ¡Quemaban caña el

13 Michael Taussig, «Coming Home: Ritual and Labor Migration in a Colombian Town», *Working Paper Series*, núm. 30, Centre for Developing Area Studies, McGill University, Montreal, 1982.

Viernes Santo! Nunca descansaban. Quizás podríamos entender que una es fortuitamente alegórica de la otra, lo interesante y quizás importante es que mientras la montaña se erigía como un fruto evidente de la imaginación, como un espectáculo y una obra de arte, la fábrica de azúcar al pie de la montaña no se percibía así en absoluto. En su lugar, se presentaba como algo natural, algo que se daba por sentado. Mientras que la naturaleza se celebraba en la montaña, como parte de un dominio hechizado por la reina de los espíritus, ella misma símbolo de la nación, la fábrica de azúcar era natural de forma más auténtica, en la medida en que era rutinaria y cotidiana. No obstante, cuando este contraste y parentesco se presentaban ante uno, entonces también la fábrica comenzaba a parecer hechizada o al menos maligna y encantada, y ya no resultaba tan natural.[14]

Los cortadores de caña colombianos de Aguas Negras (a unos 40 kilómetros de la montaña desde la costa del Pacífico colombiano), una de las regiones más remotas del mundo, me contaron que nunca trabajarían en esta fábrica porque el propietario, de origen cubano, tenía un contrato con la reina de los espíritus para poder mantener su negocio. El contrato exigía que un trabajador muriera cada cierto tiempo para que el diablo pudiera adquirir su alma. Luis Manuel Castillo, un venezolano de 74 años, nacido en Coro, que vivía solo como conserje en una pequeña granja de la colina a unos 30 kilómetros de la montaña, me dijo que la primera vez que oyó hablar de la reina de los espíritus tenía 22 años y trabajaba para la ciudad de Chivacoa en el departamento de obras públicas. La gente decía que el contrato de la reina de los espíritus con el cubano exigía un trabajador muerto a la semana. Era 1940. Se acordaba de que la fábrica de azúcar pagó un dinero considerable al hombre que pintó la chimenea. El pintor trabajaba día tras día bajo el sol abrasador, avanzando poco a poco hacia arriba. Cuando llegó a la parte más alta, se tambaleó y se cayó dentro, se quemó vivo en el horno interior. Sin embargo, hace diez años, continuaba Luis Carlos, comenzó a circular una historia diferente. Se decía que la reina de los espíritus no quería las almas de los pobres, que a fin de cuentas solo defendían a sus familias. Ahora quería al propietario.

---

14 Michael Taussig, *The Magic of the State*, Nueva York, Routledge, 1992 [ed. cast.: *La magia del Estado*, trad. por Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Ciudad de México, Siglo XXI, 2015].

Vida

Desde mediados de la década de 1970 hasta 1990 viví mucho tiempo con un viejo curandero indio llamado Santiago Mutumbajoy.[15] Me intrigaba esta atribución colonial del poder mágico a los curanderos indios, en esa zona en la que las laderas de los Andes se encontraban con las nubes y con la selva tropical de la cuenca alta del Amazonas. Fue allí donde aprendí una de las cosas más importantes que mi propia educación había casi camuflado, a saber, la particular y sorprendente fuerza de la envidia. Era la envidia lo que el curandero tenía que extraer con canciones y medicina, la envidia como sustancia y como poder inyectado mediante la brujería en el cuerpo de la persona envidiada, porque casi todas las desgracias se atribuían a los mágicos ataques de alguien envidioso; incluso los pobres más pobres, cuando se sentían enfermos, afirmaban que era porque alguien les tenía envidia, y la envidia podía suscitarse por cualquier cosa.

¿Y qué era lo que provocaba la envidia? Pues la idea de que la persona envidiada tenía más. ¿Más qué?, ¿más ganado?, ¿belleza?, ¿hijos o hijas serviciales?, ¿más salud?, ¿más dinero? No había un denominador común que ordenase esta lista, sin duda no era el dinero, a no ser que se tratara de la exuberancia de la vida en sí misma. Aquí la envidia de los muertos por los vivos es saludable.

Un día, una vieja ingana, que hablaba español, trajo a unos niños para que los curara. Se instalaron para pasar allí unos días. El padre de los niños había muerto hacía unos meses. Luego había muerto la madre. El padre la había llamado, así me lo explicaron, «desde el otro lado». Los muertos hacen esto. Ahora podría llamar a los niños también. El curandero buscaba un momento durante el día para sentarse con uno de ellos, cantar suavemente y pasar su abanico sanador por encima del niño, insuflándole medicina y humo de un cigarrillo.

Meses después, una noche, tomando la potente medicina que provoca mareos, cantando entre flujos y reflujos de fotografías, surgió la cuestión de estos niños. Dudo mucho que el curandero y yo hubiéramos hablado de ellos de no haber tomado esta medicina. El padre,

---

15 Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1987 [ed. cast.: *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, trad. por Hernando Valencia Goelkel, Bogotá, Editorial Norma, 2002].

un indio, había muerto porque se había relacionado con Satanás, el diablo. Había sido tan imprudente de comprar un libro de magia que los yerberos ambulantes vendían en el mercado y estaba estudiando los hechizos. Un día, al salir a pescar al amanecer, entre la niebla encontró a una persona extraña sentada junto al río. Cuando volvió a casa, se sintió enfermo tuvo fiebre y una diarrea sanguinolenta. A los pocos días murió. Luego su mujer. Ahora estaba llamando a sus hijos. ¿Y el curandero? Él también los llama. Desde este lado. Los dos lados.

Cocaína

En lo alto de las montañas, en casa de otro curandero en esta misma época, conocí a un viejo colono ajado por el clima, un hombre negro de la costa que había migrado muchos años antes a la región de Putumayo, donde ahora tenía una pequeña granja. Sonreía mucho. Él y su hijo cultivaban coca ilegalmente, la planta de la que se obtiene la cocaína. Estaban ganando dinero por primera vez en su vida. Se sentía el rey del mundo, le brillaban los ojos cuando me preguntó, como si fuese un juego o practicase una lección, si sabía cómo se pasaba la cocaína de contrabando en los controles de la policía y del ejército en las carreteras. «Bueno, pues coges a un bebé muerto, le abres el abdomen, le sacas los intestinos, metes la pasta de cocaína dentro, le coses el abdomen y, con el bebé en el pecho, la madre bondadosa acaricia la preciada carga al pasar el control y, quién sabe, así podría llegar hasta Nueva York o hasta Miami incluso».

Petróleo

En los estados de Morelos y Guerrero en México a mediados de los años setenta, oí historias de cuerpos de niños que se habían encontrado decapitados, a veces bajo los puentes. Pueblos enteros no dejaban que los niños salieran de casa y tampoco los mandaban a la escuela. La mutilación del cuerpo se describía de formas indirectas, formas que se aferraban y se explicaban como partes de lo sagrado. Un tío o un amigo del tío de alguien había asistido a un funeral de un niño y sin que nadie se diese cuenta había visto el cuerpo. ¡Dios mío, dios mío! ¡Está decapitado! ¡Y nadie dice nada! Pero ahora todos lo sabemos. En Guerrero una

mujer me contó cómo un grupo de hombres estaba cavando un hoyo, buscaban petróleo al sureste de México. Oyeron una voz que salía del hoyo. «Si queréis petróleo debéis traerme las cabezas de muchos niños». Los trabajadores se lo contaron al capataz. El capataz al jefe. El jefe se lo contó al presidente de la república y el presidente a la policía federal. «Si eso es lo que hace falta, así lo haremos». Esto fue cuando México se alborotaba con las expectativas de bonanza por los grandes descubrimientos de petróleo.

Muti

En Soweto, Sudáfrica,[16] uno encuentra en los periódicos y en las conversaciones casi diarias la preocupación por la brujería conocida como *muti* y su supuesto incremento. Me cuentan que hace una semana, apareció el cuerpo mutilado de un vecino de la localidad en un campo, junto a uno de los hostales de los trabajadores migrantes. Se le habían extirpado el corazón, los genitales y la lengua para practicar *muti*. Existen registros de numerosos estudiantes de las zonas rurales (como Bushbuck Ridge) que presuntamente atacan a hombres de negocios exitosos cuyos logros se deben supuestamente a que se han servido del *muti*. Por ejemplo, enterrar la lengua bajo la puerta para atraer a los clientes, los genitales para promover el crecimiento del negocio, se dice que los bebés se usan a menudo. «¿Y las mujeres?, ¿sus cuerpos se utilizan?». «¡No!», exclama mi nueva conocida, «simplemente las violan».

La parte maldita: las teorías de consumo no dicen nada (¿lo pueden creer?) del significado del consumo

¿Qué podrían enseñarnos estas historias sobre el tema de este ensayo? ¿A plantear el consumo en perspectiva histórica?[17] Permítanme que dirija el debate a través del proyecto filosófico que durante toda su vida desarrolló Georges Bataille, dirigido a comprender la transgresión y el gasto, *dépense*, desembolso, especialmente lo excesivo del gasto que, por supuesto, es extrañamente idéntico al consumo. El exceso al que me refiero atraviesa fronteras y conecta opuestos de formas desconcertantes y fascinantes.

---

16 Este artículo fue en gran parte escrito aquí. Gracias a la hospitalidad de la familia Mfete y de Adam Ashforth.

17 Véase la nota * al principio de este capítulo.

«Soy el único que piensa en sí mismo», escribió Bataille, «no como un comentador de Nietzsche, sino como un igual a él». A esto, podemos añadir una idea de *El ocaso de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos* de Nietzsche, obra en la que en su enfrentamiento con la ideología darwinista de «la lucha por la vida», Nietzsche afirma que el motor de la vida y de la historia humana es la prodigalidad, no «la lucha por la vida», y que donde hay una lucha, los que fingen, los grandes mimos siempre superan al fuerte, un punto al que tendremos que regresar cuando analicemos el poder del diablo, el Gran Imitador y el problema del don.[18] De igual manera, cuando Nietzsche presenta por primera vez su noción del «eterno retorno» predomina una desbordante sensación de gasto ilimitado. Dirigiéndose al sol, en agradecimiento por recibir su excedente, Nietzsche quiere regalar (no regalar algo, sino simplemente «regalar») un acto que le llevará *abajo*, como el sol que desciende cada noche al inframundo. «Bendice la copa que quiere desbordarse para que fluyan de ella las doradas aguas, llevando a todos lados el reflejo de tu alegría. Mira, esta copa quiere vaciarse de nuevo».[19]

En su primera declaración formal del problema, a los 36 años de edad, en 1933, Bataille defendía que la actividad humana no se puede reducir a procesos de producción y conservación, y que el consumo ha de dividirse en dos partes: una «representada por el uso de lo mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva de un individuo en una determinada sociedad», y la otra (la parte maldita, en la que si analizamos el término latín *sacer*, origen de la palabra «maldito» vemos que es el mismo que el de la palabra «sagrado») es el consumo, en tanto gasto improductivo. A

---

18 Bataille, *Nietzsche and Communism*, en *Sovereignty*, volumen 3 de *The Accursed Share*, 365-71, cita en 367; Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols (or How to Philosophise with a Hammer)*, traducido al inglés por R. J. Hollingdale, Harmodsworth, Penguin, 1990, p. 86 [ed. cast.: *El ocaso de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, trad. por Mario León Rodríguez Román, Madrid, Mestas Ediciones, 2016].

19 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, traducido al inglés y comentado por Walter Kaufmann, Nueva York, Vintage, 1974, p. 275 [ed. cast.: *La gaya ciencia*, trad. por José Mardomingo Sierra, Madrid, Edaf, 2002]. Sobre el concepto del «eterno retorno» Bataille escribió a principios de su vida en 1937: «De todas las representaciones dramáticas que han otorgado a la vida de Nietzsche el carácter de un desgarro y del combate sin aliento de la existencia humana, la idea del eterno retorno es sin duda la más inaccesible». Este pasaje aparece en «Nietzsche and the Fascists» en *Visions of Excess*, publicado por Allan Stoekl, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1985, pp. 182-96, cita 191.

continuación, constan ejemplos que van desde el lujo, las festividades, la guerra, los cultos, los espectáculos, los juegos, el arte, la revolución, la muerte y el sexo. Bataille insistía en que el gasto, cuando se definía como improductivo y no utilitario, acentuaba con claridad la pérdida «que debe ser tan grande como sea posible para que dicha actividad logre su verdadero significado».[20] En términos generales, afirmaba, «una sociedad siempre produce más de lo que necesita para sobrevivir; tiene un excedente a su disposición. Es precisamente el uso que hace de ese excedente lo que la define». El excedente, continúa el autor, en un comentario de gran importancia «es la causa de la agitación, de los cambios estructurales y de la integridad de la historia de la sociedad».[21]

«No he tenido en cuenta los hechos de la forma en que lo hacen los economistas cualificados», escribía Bataille en el prefacio de *La parte maldita*, subtitulada *La noción de gasto*. «Mantuve un punto de vista según el cual un sacrificio humano, la construcción de una iglesia o el regalo de una joya no resultaban menos interesantes que la venta de trigo. En resumen, tenía que intentar en vano dejar clara la noción de una "economía general" en la que el "gasto" (el "consumo") de la riqueza, y no la producción, era el objetivo principal».[22] El epígrafe de este primer volumen procede de William Blake: «La exuberancia es belleza», y los siguientes capítulos consistían en muchos estudios de caso que mostraban cómo distintos esquemas de vida en la historia del mundo se habían enfrentado al exceso, a los problemas del excedente: los sacrificios y las guerras de los aztecas; los regalos y la rivalidad de los potlach de los kwakiutl y sus vecinos (justo al norte de Vancouver, Canadá); el islam militante; la economía religiosa (por oposición a la política) del estado tibetano (en 1917, uno de cada tres adultos era monje y el presupuesto eclesiástico era el doble del estatal y ocho veces el del ejército); el uso de un ascetismo exuberante por parte del calvinismo hasta erradicar la exuberancia y así fortalecer el capitalismo y el mundo burgués; la exclusión del consumo de lujo en aras de la industrialización en la Unión Soviética; y, por último, el Plan Marshall. Estos estudios de caso estaban precedidos de una extraordinaria introducción teórica en la que tanto el sol como las grandes guerras del mundo del

20 Bataille, «The Notion of Expenditure», *op. cit.*, p. 118.

21 Bataille en *Consumption*, volumen 1 de *The Accursed Share*, *op. cit.*, p. 106.

22 Ibídem, p. 9.

siglo XX (muy especialmente la Guerra Fría) se analizaban en detalle como ingentes desembolsos, en el sentido de *dépense*, derroche o gasto exuberante improductivo. Con estas tácticas de choque, y con muchas otras, Bataille albergaba la esperanza de lograr lo que tantas veces juzgaba imposible (uno de sus libros de lo que él clasificaba como ficción se titulaba precisamente *Lo Imposible*): comprender y definir lo inservible y sus implicaciones en el placer, la crueldad y la subsistencia humanas. Esta preocupación por lo excesivo le llevó, como decía, a una ciencia de la economía maravillosamente diversa, en donde se mezclaban la muerte, el sexo, la risa, la violencia y lo sagrado (tanto en el mundo moderno como en el más antiguo). Lo que aglutina todo ello es el conjunto cambiante y apasionado de la atracción y la repulsión que conlleva la forma en que el gasto hace que las prohibiciones y transgresiones se traduzcan en un movimiento incesante, bidireccional e instantáneo.[23]

Esto básicamente es una teoría del consumo, caso de que alguna vez existiera alguna. De hecho, teoría aquí resulta un término ciertamente limitado, en el sentido en el que lo que Bataille dio en llamar *economía general* no puede evitar aplicarse sus propios preceptos, como corresponde a una preocupación por el exceso y la transgresión cuando «se abran los cielos», de tal manera que Bataille habla de «la cúspide de un pensamiento cuyo final salta sobre las vías en las que viaja».[24]

El don

¿Y mis historias, entonces? ¿Y la crítica, entonces? Lo importante es mantenerse dentro del ámbito de su fuerza e imaginación. No debemos perpetrar las historias para la servil operación de hacer que digan algo que

---

23 Cuando escribo «economía», por supuesto, tengo en cuenta la forma en la que, con el capitalismo moderno la economía ha pasado a significar no solo los bienes y los precios, la producción, la distribución y el intercambio, sino toda una forma de pensar *razonablemente*, como propone Lionel Robbins, quien define la *economía* como la ciencia de la distribución lógica de los escasos medios para alternar los fines, por lo tanto, una definición de razón tanto como de eficiencia. Bataille es fascinante, porque él también crea una definición totalizadora de la economía como lógica, solo que en su caso la lógica, para emplear el idioma de Lord Robbins *et al.*, es de los fines, no de los medios y por lo tanto se opone drásticamente a la razón instrumental de los esquemas del capitalismo de medios y fines. Aquí, por lo tanto, se ven las posibilidades radicales que plantea la ciencia del consumo que es fiel al propio consumo.

24 Bataille, en *Sovereignty*, volumen 3 de *The Accursed Share, op. cit.*, p. 209.

podría decirse de otra manera, por ejemplo, entenderlas de forma instrumental, como dispositivos con los que lograr algo, como la igualdad, los límites del individualismo, cuentos de moralidad contra la codicia, la prodigalidad o la lógica capitalista. Yo mismo he sugerido anteriormente cómo el pacto con el diablo, tal y como lo escuché en las plantaciones de caña de azúcar del oeste de Colombia, formaba, con sorprendente precisión, una *constelación* (uso esta palabra intencionadamente) del argumento planteado por Karl Marx en la primera parte de *El capital* sobre el complejo movimiento del valor de uso y el valor de cambio en la constitución no solo de la forma mercancía, sino también de lo que Marx llamaba «el fetichismo de la mercancía».[25] Buena parte del poder —por no mencionar los misterios que podrían llevarnos a mayores interpretaciones— creado por esta propuesta yace además en la tensión que percibí entre las características de, por un lado, la economía del don (tal y como la plantea Marcel Mauss) de las granjas campesinas de esa región; y, por otro, la forma mercancía del ámbito de las plantaciones de reciente creación que destruye la agricultura campesina.[26]

Lo que salva dicho análisis del tan frecuente servilismo del método funcionalista como crítica cultural es el exotismo de su referencia y, por lo tanto, su poder para distanciarse de las formas habituales de relación con el mercado, la producción y el consumo. Sin embargo, el extrañamiento no garantiza necesariamente el distanciamiento, y aquí quiero regresar al influyente ensayo de Marcel Mauss sobre el don que, gracias a Bataille, se abre a nuevas interpretaciones que, de haberse observado, habrían alterado radicalmente la historia de la antropología en este siglo. Para Mauss, el don es entendido por lo general como un intercambio

---

25 Véase Michael Taussig, «The Genesis of Capitalism amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and the Baptism of Money», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, núm. 2, 1977, 130-55. Véase también Marc Edelman, «Landlords and the Devil: Class, Ethnic, and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives», *Cultural Anthropology*, vol. 9, núm. 1, 1994, pp. 58-93; y también el presente volumen. La terminología de valor de uso y valor de cambio se remonta a la discusión aristotélica de *oeconomica* en la *Política*. En su elaboración al respecto, Marx lo relaciona con la base misma de la filosofía de Hegel, el problema lógico e histórico de cómo lo particular concreto se puede coordinar con lo universal (como con el dinero y el Estado moderno).

26 Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Nueva York, Norton, 1967; ed. orig.: *Essai sur le don, forme archaique de l'echange*, París, 1925 [ed. cast.: *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. por Julia Bucci, Buenos Aires, Katz, 2009].

equilibrado y emblemático, lo que constituye «el hecho social total», esto es, en la paráfrasis de Claude Lévi-Strauss, «un acontecimiento que tiene un significado que es al mismo tiempo social y religioso, mágico y económico, utilitario y sentimental, jurídico y moral» y que implica la famosa proyección de la economía en las sociedades precapitalistas en la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de compensar.[27]

La propia palabra *obligación*, como en la obligación de dar, plantea la cuestión que asalta a Bataille (y de hecho a Mauss) debido a la suprema y singular contradicción del don como algo espontáneo y generoso, por un lado, y calculado y con intereses individuales, por el otro.[28] Mauss define esto en la primera página de su texto donde escribe: «En este libro pretendemos aislar un importante conjunto de fenómenos: a saber, las prestaciones que son en teoría voluntarias, desinteresadas y espontáneas, pero que de hecho son obligatorias e interesadas».[29]

El movimiento decisivo de Bataille está en intervenir en el punto de «la obligación de dar». Despliega todos los trucos retóricos que conoce y alguno más para hacer que el lector salga del pensamiento habitual y sea capaz de reconocer la insoportable cualidad de la insondable contradicción implícita en la obligación de dar, con su «mezcla» de generosidad e interés propio; y con un esfuerzo aún mayor, intenta que quien lea aprecie lo que llamará la «cualidad de la soberanía» implicada en el regalo como gasto inútil («El sol da sin recibir»).

En un sentido contrario, Mauss enfatiza la naturaleza obligatoria de dar, de tal forma que hace que se parezca más a obedecer una norma que a dar en sí mismo. Sin embargo, todo el problema que sin duda surge es, ¿qué es dar *per se*? Bataille admite la mezcla de generosidad y interés propio en dar, como en el potlach, pero sobre bases lógicas y sociológicas argumenta que «no podemos otorgar prioridad al principio

---

27 Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston (MA), Beacon, 1969 [ed. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. por Marie Therèse Cevasco, Paidós Ibérica, 1981].

28 En el momento de escribir este libro, Jacques Derrida se ha expresado a este respecto con mucha energía e intuición en *Counterfeit Money*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1969.

29 Maus, *The Gift, op. cit.*, p. 1.

de rivalidad sobre la generosidad soberana que está en el origen de hacer un regalo; hacerlo sería invertir los términos del debate».

> El cálculo estaría del lado de quien regala […] El juego terminaría si este fuese el caso. Incluso si quien da el regalo finge, al final sigue siendo la generosidad lo que le invade. Y sin duda era una norma, en estas formas arcaicas, que quien hacía el regalo debía fingir, pero su generosidad aún no surtiría efecto sin el exceso. En último término, era el que se excedía quien prevalecía y cuyo carácter soberano imponía respeto.[30]

Esto no contradice la existencia de un intercambio, o incluso de un intercambio equilibrado. Más bien es una cuestión de dónde descansa el foco del análisis y cuáles son las implicaciones de ese ángulo de visión. Una lectura utilitaria se centra en el don como un intercambio mutuamente beneficioso, en la que yo obtengo algo beneficioso y tú también: el trueque, la permuta y el intercambio de Adam Smith, inscrito en la engañosa ideología del don, del mismo modo que una ley universal. Contra esta visión de la sociedad como un mecanismo de relojería de calculadas ventajas mutuas, la lectura de Bataille plantea una característica adicional,

---

30 Bataille, *Sovereignty*, volumen 3 de *The Accursed Share, op. cit.*, p. 347. Hacia el final de este ensayo sobre el don, Mauss realiza dos movimientos interesantes al respecto. Uno es señalar que, a excepción de la Edad Media europea, todos sus ejemplos del don proceden de sociedades estructuradas en «segmentos» simétricos en las que «incluso los individuos más influyentes, no eran tan serios, avariciosos y egoístas como nosotros; externamente al menos eran y son generosos y están más dispuestos a dar» (p. 79). El siguiente movimiento es relacionar la «exagerada generosidad» con la fragilidad de la paz en dichas sociedades, para, en otras palabras, entender el don como aquello compuesto por una paz eternamente frágil a la sombra de la violencia inminente. A partir de esto, Mauss plantea la lección de la naturalidad, si no la necesidad, del socialismo en la Europa moderna: entendiendo por el socialismo del don de la «riqueza amasada y redistribuida en el respeto mutuo y la generosidad recíproca que la educación puede dar» (p. 81). Nos viene a la mente la distinción de Karl Polanyi, basada en la antropología, entre la reciprocidad, la redistribución y los mercados como las tres formas básicas de la economía, especialmente dado que contempla la ecuación de Polanyi del socialismo con la redistribución (cuyo modelo es la sociedad de jefatura de las Islas Trobriand). Véase por ejemplo, Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston (MA), Beacon Press, 1957, capítulo 4 [ed. cast. *La gran transformación*, Virus editorial, Barcelona, 2016], y también Marshall Sahlins sobre el don y la guerra en *Stone Age Economics*, Chicago (IL), Aldine-Atherton, 1972 [ed. cast.: *Economía de la edad de piedra*, trad. por Emilio Muñiz y Erna Rosa Fondevila, Akal, Madrid, 1977]. Como Mauss y Polanyi, Bataille veía que la solución a los problemas fundamentales del orden económico mundial exigía que los Estados capitalistas entendieran «el don de forma racional» (en *Sovereignty*, volumen 3, *The Accursed Share, op. cit.*, p. 429).

no erradicable y subversiva, a saber: el trauma que provoca en la coherencia y en el equilibrio del mundo social el dar y recibir por el mero hecho de hacerlo. Y Bataille afirma esto junto con tabús contra el gasto, como indispensable para aquello que conforma la cultura humana y lo que hace que los seres humanos sean seres humanos. En el misterioso espacio entre este tipo de gasto y los tabús que lo prohíben se encuentra todo un mundo, un mundo increíble, del que parece que sabemos mucho, pero del que nos cuesta hablar, en parte por razones metafísicas, en parte por la intensa presión de las religiones organizadas o de los sistemas morales que estas han dejado a su paso, y en parte por fuerzas políticas de represión cultural y física.[31] El trabajo de Bataille se centra en la imposible tarea de delinear este mundo. «Se abre delante de la especie humana una dúplice perspectiva: por un lado la perspectiva del placer violento, del horror y de la muerte —precisamente la de la poesía—, por otro lado, en sentido opuesto, la perspectiva de la ciencia y del mundo real de la utilidad. Solamente lo útil, lo real, tienen un carácter de seriedad. No tenemos derecho a preferir la seducción: la verdad tiene derechos sobre nosotros. Aún más, ella tiene todos los derechos sobre nosotros. No obstante podemos y, de hecho, debemos responder a algo que, sin ser Dios, es más fuerte que todos los derechos: este *imposible* al que *solo podemos acceder olvidando la verdad de todos aquellos derechos, aceptando su desaparición*»[32]

Ahora bien, la interpretación marxista que hice hace años del pacto con el diablo en los campos de caña era que aquello se trataba de una expresión exquisitamente precisa, en el ámbito de la cultura popular, de la forma mercancía desde «un punto de vista del don». Y aunque el pacto con el diablo se puede entender como una sorprendente (acaso morbosa) confirmación del principio del don como un intercambio equilibrado: el regalo de la abundancia a cambio de la propagación de la esterilidad y la muerte, lo que ahora veo especial de ello y considero que merece atención especial es su propio exceso; el sinfín de posibilidades interpretativas es tal que su análisis resulta interminable, los desbordantes «demasiados» de sus términos clave, el violento movimiento entre estos términos y la temible proximidad que hay aquí entre el don y la muerte, entre la creación y

31 Las represiones políticas implicadas aparecen con mucha relevancia en los artículos de Bataille de finales de la década de 1930 en la reimpresión de *Visions of Excess* de Nietzsche (véase la nota 20).

32 Georges Bataille, *The Impossible*, 1962, publicado primero como *The Hatred of Poetry*.

la destrucción.[33] Siendo un cuento antiguo y omnipresente, parece que el pacto con el diablo intentara decirnos algo importante sobre el don, sobre las formas en las que articula la inversión frente al gasto como cuestiones de vida o muerte en torno al eje de la transgresión.

En este punto, la representación que hace Bataille del don tiene mucho sentido. Primero, me permite, de hecho, me obliga, a detenerme en la existencia del diablo y a hacer preguntas mejores y más amplias sobre el rostro del mal en la historia. Segundo, me hace preguntarme por qué todas mis historias implican tal transgresión de prohibiciones, empezando con los propios pactos ilícitos y mágicos y la posterior propagación de la esterilidad en los campos de caña, el asesinato de niños o el uso ilícito de sus cadáveres, como con el petróleo y la cocaína, y las partes del cuerpo en el *muti* para los hombres de negocio de éxito. Tercero, ¿qué se puede hacer con la restricción que el pago del diablo impone a la compra de bienes de lujo por parte de los hombres, con el efecto activamente negativo y mortal de esos pagos como inversión? Secar era la palabra que usaban. La tierra y los animales del hombre que hacía el pacto se consumían y morían. Las mujeres no hacían pactos porque eso impediría que niñas y niños crecieran. El dinero es esencialmente infértil. Queda patente que no es capital. No puede reproducirse.

Estas historias son heridas, signos de ruptura que conducen a lo maravilloso en la plenitud de lo que Bataille llamó soberanía, es decir, el dominio del no dominio.

Estos extremos de riqueza y muerte, de cuerpos desfigurados, del uso de cadáveres de bebés y de niñas y niños, del lujo y de la esterilidad, hablan de la indescriptible mística del exceso, de la derogación de lo útil y de lo sensual no menos que de la intimidad lógica que liga la superabundancia a la transgresión en movimientos hacia adelante y hacia atrás, de atracción y de repulsión, que resulta difícil poner en palabras, de «confianza y desconfianza, flujo y reflujo de un movimiento bidireccional, la unidad en la agitación violenta de la prohibición y la transgresión».[34]

---

33 «Demasiados» es un término que tomo del ensayo de Norman O. Brown, «Dionysus en 1990» en su *Apocalypse and/or Metamorphoses*, Berkeley (CA), University of California Press, 1990, 179-200, cita en 183 [ed. cast.: *Apocalipsis y/o metamorfosis*, trad. por Rafael Mazarrasa, Barcelona, Kairos, 1995].

34 Bataille, *The History of Eroticism*, volumen 2, *The Accursed Share, op. cit.*, p. 94.

En la diversidad de sus formas metafóricas, su secretismo, incongruencias y ardiente esplendor, el diablo es la personificación de ese movimiento bidireccional de atracción y repulsión. Como la figura de lo sagrado impuro, irradia la energía salvaje de su vorágine. Como el Gran Imitador no solo se opone a Dios, sino a la posibilidad del anclaje ontológico de significado firme que este nos plantea constantemente. Como símbolo supremo del mal, siempre fue demasiado interesante y demasiado atractivo como para quedar atrapado por el resentimiento cristiano en una simple dialéctica de la alteridad. Siempre hubo ese exceso desbordante de resuelta indecisión, ya que él es la conveniente figura de la transgresión. Puede que ahora comprendamos mejor la conmovedora afirmación de Hegel de lo negativo, en la que, en el famoso prefacio de *Fenomenología del espíritu*, afirma (y Bataille, bajo la influencia de Kojève, utiliza esta cita):

> Pero la vida de la mente no es la de evitar la muerte y mantenerse alejada de la destrucción; sino que padece la muerte y en ella mantiene su esencia. Solo gana a su verdad cuando se descubre completamente destruida por ella. Es este inmenso poder, no el de ser un positivo que se aleja de lo negativo, como cuando decimos que algo no es nada o que es falso y, considerándolo resuelto, pasamos a otra cosa; al contrario, la mente es ese poder solo al mirar a la cara a lo negativo y convivir con ello. Esta convivencia cercana es el poder mágico que da esencia a lo negativo.[35]

La negación de la negación

Con el argumento de que lo que provoca el gasto, como en las festividades, no es el regreso de la animalidad sino el acceso a lo divino, Bataille lleva nuestra atención a lo que entiende como la curiosa dinámica de la transgresión, la prohibición de la prohibición, lo que llamaba «la negación de la negación», un movimiento en el que la represión aumenta

35 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, Nueva York, Harper & Row, 1967, p. 93 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. por Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-textos, 2006]; Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, recopilado por Raymond Queneau, editado por Allan Bloom, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1969 [ed. cast.: *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. por Andrés Alonso Martos, Madrid, Trotta, 2016].

«diez veces» al proyectar la vida en un mundo más rico. Como relato ejemplar de la negación de la negación, la filiación con el enemigo de Dios, el diablo, da lugar a este mundo más rico, haciendo surgir el fantasma de la «soberanía» de Bataille, ese «vacío ante el que nuestra esencia es plena, amenazada con perder su plenitud, que deseamos y tememos perder […] que exige incertidumbre, suspensión».[36]

«¿Existe aún un arriba y un abajo? ¿No nos estamos desviando como a través de una nada infinita?»[37] ¿Qué pasa cuando el sol desbordante en su paseo diurno desciende al inframundo donde está el diablo, y se lleva a Nietzsche con él de paseo? Porque Nietzsche quiere dar sin recibir, como el propio sol. O más bien él recibe del sol y entonces quiere dar, como aquel, sin ninguna expectativa de recibir.[38] Él solo quiere regalar, una formulación que con todo su suspense debería recordarnos a aquella inquietante afirmación del camarada de Bataille, Roger Caillois, en su ensayo de 1935 sobre el mimetismo, en el que escribe sobre la voluntad de parecerse, no parecerse a algo, «solo parecerse».[39]

Por su parte, Nietzsche argumentaba que «dar sin recibir» (y aquí damos el gran salto radical y maravilloso que el don puede conllevar) implicaba una teoría particular de representación que abarcaba tanto la felicidad de llegar a ser como la felicidad de la destrucción, a saber, la descarga de «todos los poderes de representación, imitación, transfiguración, transmutación, cada tipo de mimetismo y representación conjunta. Lo esencial sigue siendo la facilidad de la metamorfosis, la incapacidad de no reaccionar». Una persona, así, «toma el aspecto de cualquiera».[40] Ese es el impulso dionisíaco. Pero el diablo, el Gran Imitador, con más empatía «no da sin recibir». Cierra un trato y exige un precio. El diablo debe ser ese principio de inteligencia desmesurada,

---

36 Bataille, *The History of Eroticism*, volumen 2; *The Accursed Share, op. cit.*, p. 101.

37 Nietzsche, *The Gay Sceince, op. cit.*, p. 125; «The Madman», *op. cit.*, p. 181.

38 Nietzsche, *The Gay Sceince, op. cit.*, p. 342; «Incipit Tragoedia», p. 275 (final del libro 4, introducción al concepto de «eterno retorno»).

39 Roger Caillois, «Mimicry and Legendary Psychaesthenia», *October*, núm. 1, invierno de 1984, pp. 17-32, cita en p. 30, originalmente publicado en París como «Mimetisme et psychaesthenie legendaire», *Minotaure*, núm. 7, 1935. Para una amplia discusión a este respecto, véase Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge, 1993.

40 Nietzsche, *Twilight of the Idols, op. cit.*, 84.

victorioso a lo largo de la historia, que se apropia del regalo dionisíaco de dar sin recibir *y* del poder del mimetismo implícito.[41] Ese es, sin duda, otro impulso, igualmente extremo, el definitivo engaño satánico de la ilusión de que se ha logrado la transgresión real. Sin embargo, ese «acontecimiento tremendo aún está de camino, errante, aún no ha llegado a oídos de los seres humanos».[42]

Secuelas

Si mis historias tienen la función de hacernos considerar el *consumo* como algo mucho más allá del efecto de la necesidad —ya sea necesidades básicas o promovidas por la cultura, si acaso hay alguna diferencia entre ambas— e indican que el consumo elude y a veces participa de un poder misterioso y a veces sagrado, nos conviene regresar a cuál es el consumo que yo hago de estas historias.

La relación de las historias con los hechos que describen es reminiscente de la interpretación significativamente antiutilitaria de las pinturas de animales y de escenas de caza de las cuevas de Lascaux de Bataille, que las entiende no como imágenes cuyo poder mágico garantiza el éxito de la caza y la satisfacción de la necesidad, sino como imágenes que exigía la apertura a lo sagrado como consecuencia de haber infringido la prohibición de matar. Esto sitúa el estatus de las imágenes, como las historias del diablo, en un vacío extraño de testimonio, santidad y obligación, no muy distinto del don en sí mismo, reminiscencia de la evocación de Benjamin de la forma en que la experiencia («en el propio

---

41 Nietzsche argumenta en *Twilight of the Idols, op. cit.*, p. 87, y a lo largo de su trabajo, que el mimetismo es el arma esencial del poder a lo largo de la historia, como lo es también del pensamiento y de la construcción cultural de la propia realidad. Además, plantea dos tipos de mimetismo: por un lado, el dionisíaco y, por el otro, el del cálculo, el disimulo, el autocontrol y la mentira. Así, surge el fascinante problema: ¿cómo se interrelacionan estas dos formas a lo largo de la historia y qué consecuencias tienen para comprender el don en relación con el capitalismo? Esta pregunta ahora puede verse como guía de una de las contribuciones más significativas a la teoría social en el siglo XX, a saber, *Dialectic of Enlightment*, de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Nueva York, Continumm, 1987 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, trad. por Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2007]. Al respecto de la identidad del diablo Nietzsche tenía una respuesta rápida: el cristianismo destiló al Maligno de Dionisio, un aspecto que se explora en *The Anti-Christ, op. cit.*, pp. 123-199.

42 Nietzsche, *The Gay Science, op. cit.*, p. 125; «The Madman», *op. cit.*, p. 182.

sentido de la palabra») se facilitaba mediante el ritual y la festividad colectiva, que amalgama los elementos voluntarios e involuntarios de la memoria. Así, podríamos decir que las historias hablan de Dios, del mundo, no tanto de tener una función social, satisfacer una necesidad, ni siquiera traicionar una causa. Vienen *después* del acontecimiento. Como dones del don, vienen a través de mí hasta la persona que las lee, mediante una cadena de quienes anónimamente las narraron, y funcionan de modo soberano, no útil, para ser consumidas, en otras palabras, dentro de sí mismas como arte ritual agotado en una tormenta de negación. Y este es, después de todo, el destino de las disciplinas de la Historia y la Antropología, cuyo poder fundamental radica en que almacenan el exceso sin el cual el significado y la representación no podrían existir, a saber, la creencia en la base literaria de la metáfora; que hace mucho tiempo o en un lugar remoto, ocurrieron los milagros, el sacrificio humano o la posesión por parte de los espíritus, al tiempo que los fantasmas y los espíritus, las hechiceras y las brujas, los dioses y quienes hacían pactos con el diablo, habitaban sobre la faz de la tierra. La Historia y la Antropología, junto con los cuentos populares y cierto tipo de sabiduría popular, se convierten en los depositarios y en la prueba de esos actos poco convincentes, que ahora se le exigen al lenguaje, para llevar a cabo sus trucos de referencia, sus tropos y figuras, y si el juego del gasto, de *dépense*, ha pasado de la naturaleza sagrada de la persona al poder fetichista de las cosas en un universo destinado a la presencia de lo útil, estamos aún más en deuda con la exuberancia salvaje de estas historias del diablo, como el sol, ejemplos de dar sin recibir, respaldo del puro gasto. Como cuando la tierra se vació y las cenizas flotaron sobre el lago inmóvil, antes de «la economía de escala» de los sistemas fabriles de las plantaciones de caña de azúcar y antes de la pobreza y de la destrucción que trajo consigo.

Bibliografía

Acosta, Padre José de (1880), *The Natural and Moral History of the Indies* [ed. orig.: *Historia natural y moral de las Indias,* 1588], reimpreso de la edición inglesa, 1605, traducido por Edward Grimston, editado por C. R. Markham,. 2 volúmenes, Londres, Hakluyt Society.

Acosta Saignes, Miguel (1962), *Estudios de folklore venezolano. Estudios de etnología de Venezuela,* Caracas, Ediciones de la Biblioteca Hespérides.

_____ (1967), *Vida de los esclavos negros en Venezuela,* Caracas, Ediciones de la Biblioteca Hespérides.

Adams, Richard N. (1952), *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala,* Ciudad de Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública.

Alberti, Giorgio, y Mayer, Enrique (1974), «Reciprocidad andina: ayer y hoy» en Giorgio Alberti y Enrique Mayer (comp.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 13-36.

Albo, Javier (1972), «Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machuca», *América indígena,* núm. 32, pp. 873-816.

_____ (1974-1976), «La paradoja aymará: ¿solidaridad y faccionalismo?», *Estudios andinos,* núm. 4, pp. 67-110.

Arboleda, Gustavo (1956), *Historia de Cali*, 3 vols., Colombia, Biblioteca de la Universidad del Valle.

Arboleda, J. R. (1950), *The Ethnohistory of the Colombian Negroes*, Tesis de Maestría, Universidad del Noroeste.

Arboleda, Sergio (1972), *La república en la América española*, Bogotá, Biblioteca del Banco Popular.

Ardener, Edwin (1970), «Witchcraft, Economics and the Continuity of Belief» en Mary Douglas (comp.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, pp. 141-160.

Arguedas, José María (1966), *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila,* traducido por J. M. Arguedas, Lima.

_____ (1975), *Formación de una cultura nacional indoamericana,* Ciudad de México, Siglo XXI Editores.

Aristóteles (1962), *The Politics,* Nueva York, Penguin Books [ed. cast.: *Política,* Madrid, Alianza Editorial, 2015].

Arriaga, Pablo José (1968), *The Extirpation of Idolatry in Peru,* traducido por L. Clark Keating. Lexington, University of Kentucky Press [ed. orig.: *La extirpación de la idolatría en el Perú,* Lima, 1661].

ASOCAÑA (Asociación Nacional de Cultivadores de Caña de Azúcar (1965), *Development of the Colombian Sugar Industry*, Cali, Colombia.

Bandelier, Adolph F. (1910), *The Islands of Titicaca and Koati*, Nueva York, Hispanic Society of America.

Bastide, Roger (1971), *African Civilization: in the New World*, traducido por P. Green, Nueva York, Harper & Row.

Bastien, Joseph W. (1978), *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, American Ethnological Society, Monograph núm. 64, St. Paul, West Publishing.

Bandin, Louis (1961), *A Socialist Empire: the Incas of Peru*, Princeton, D. Van Noatrand.

Benjamín, Walter (1969), «Thesis on the Philosophy of History» en *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books, pp. 253-264 [ed. cast.: *Tesis sobre la filosofía de la historia y otros fragmentos,* Ciudad de México, UNAM, 2008].

Bergquist, Charles (1976), «The Political Economy of the Colombian Presidential Election of 1897», *Hispanic American Historial Review,* núm. 56, pp. 1-30.

Berlin, Isaiah (1977), *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Nueva York, Vintage Books.

Blake, William (1968), *The Poetry and Prose of William Blake*, Garden City, Nueva York, Doubleday.

Borrego Pla, María del Carmen (1973), *Palenques de negros en Cartagena de India a fines del siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

Bosman, William (1967) [1704], *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea*, Nueva York, Barnes & Noble.

Bowser, Frederick P. (1974), *The African Slave in Colonial Peru*, Stanford (CA), Stanford University Press.

Briceño, Manuel (1878), *La revolución 1876-1877: recuerdos para la historia*. *Vol. I*, Bogotá, Imprenta Nueva.

Brinlon, Daniel G. (1968) [1896], *The Myth: of the New World,* reimpresión de la tercera edición, Nueva York, Haskall House Publishers.

Buechler, Hans C. y Bucchler, J. M. (1971), *The Bolivian Aymara*, Nueva York, Holt. Rinehart & Winston.

Burtt, Edwin Arthur (1954), *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Garden City (NY), Doubleday, Anchor Books.

Cardenal, Ernesto (1973), *The Economy of Tahuantinsuyu. En Homage to the American Indias*, traducido por Monique y Carlos Altschul, pp. 35-43, Baltimore (MD), John Hopkins University Press [ed. orig.: *Homenaje a los indios americanos*, Nicaragua, 1969].

Carrasco, Pedro (1957), «Tarascan Folk Religion» en *Synoptic Studies of Mexican Culture*, Middle American Research Institute, Publicación núm. 17, Nueva Orleans (LA), Tulane University Press, pp. 1-63.

Castro Poco, H. (1924), *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Editorial El Lucero.

Chandler, David Lee (1972), *Health and Slavery: A Study of Health Conditions among Negro Slaves in the Vice-Royalty of New Granada and its Associated Slave Trade. 1600-1810*, Tesis doctoral, Nueva Orleans (LA), Universidad de Tulane.

Chardon, Carlos E. (1930), *Reconocimiento agropecuario del Valle del Cauca*, San Juan, Puerto Rico.

Chayanov, A. V. (1966), *The Theory of Peasant Economy*, D. Thorner, B. Kerblay y R. E. F. Smith (comps.), Homewood (IL), Irwin.

Cobo, Bernabé (1890-1895) [1653], *Historia del nuevo mundo,* 4 vols., Sevilla, Imprenta de E. Rasco.

Codazzi, Agustín (1959), *Geografía física i política de las provincias de la Nueva Granada; provincias de Córdoba, Popayán. Pasto y Tuquerres i segunda parte, informes*, Bogotá, Banco de la República.

Cornblit, O. (1970), «Society and Mass Rebellion in Eighteen-Century Peru and Bolivia» en R. Carr (comp.), *Latin American Affairs*, núm. 22, Londres, Oxford University Press, pp. 9-14.81.

Correa, Gustavo (1960), «El espíritu del mal en Guatemala» en *Nativism and Syncretism*. Middle American Research Institute, publicación núm. 19, Nueva Orleans (LA), Tulane University Press, pp. 41-103.

Costas Arguedas, José Felipe (1961), *Diccionario del folklore boliviano. 2 vols.*, Sucre, Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca.

CSF (Community Systems Foundations) (1975), *Community Experiments in the Reduction of Malnourishment in Colombia: First year Progress Report* (junio de 1974 - junio de 1975), Mimeografiado, Ann Arbor (MI), Community Systems Foundation.

Demetz, Peter (comp.) (1978), *Introducción a Walter Benjamin, Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.

Dix, Robert (1967), *Colombia: The Political Dimensions of Change*, New Heaven (CT), Yale University Press.

Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger*, Harmandsworth, Penguin Books. [ed. cast.: *Pureza y peligro,* Madrid, Siglo XXI, 1966].

Dumont, Louis (1977), *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic ideology*, Chicago (IL), University of Chicago Press.

Dumin, J. V. y R. Passmore (1967), *Energy, Work and Leisure*, Londres, Heineman Educational Books.

Duviols, Pierre (1971), *La lutte contre les réligions autohtones dans le Pérou colonial*, París, Institut Français d'Etudes Andines.

Earls, John (1969), «The Organization of Power In Quechua Mythology», *Journal of the Steward Anthropological Society,* núm. 1, pp. 63-82.

Eder, Phanor J. (1913), *Colombia*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.

_____ (1959), *El fundador,* Bogotá, Antares.

Eliade, Mircea (1959), *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Nueva York, Harper & Row, Harper Torchbooks.

_____ (1971), *The Forge and the Crucible*, Nueva York y Evanston, Harper & Row, Harper Torchbooks.

Estado del Cauca (1859), *Mensaje del gobernador del estado del Cauca a la legislatura de 1859*, Popayán, Colombia.

Estados Unidos de Colombia (1875), *Anuario estadístico de Colombia*, Bogotá, Medardo Rivas.

Evans-Pritchard, E. E. (1933), «The Intellectualist (English) Interpretation of Magic», *Bulletin of the Faculty of Arts* (Universidad de Egipto), núm 1, pp. 282-311.

_____ (1934), «Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality», *Bulletin of the Faculty of Arts* (Universidad de Egipto), núm. 2, pp. 1-26.

_____ (1940), *The Nuer,* Oxford, Oxford University Press.

_____ (1965), *Theories of Primitive Religion,* Oxford, Oxford University Press.

Fals Borda, Orlando (1969), *Subversion and Social Change in Colombia,* Nueva York, Columbia University Press.

Fanon, Franz (1963), *Los condenados de la tierra*, Ciudad de México, Fondo Cultura Económica.

Fedesarrollo (1976), *Las industrias azucareras y panaleras en Colombia*, Bogotá, Editorial Presencia.

Forbes, David (1870), «On the Aymara Indians of Bolivia and Peru», *The Journal of the Ethnological Society of London*, núm. 2, pp. 193-305.

Foster, George (1960- 1961), «Interpersonal Relations in Peasant Society», *Human Organization,* núm. 19, pp. 174-178.

_____ (1965), «Peasant Society and the Image of the Limite Good», *American Anthropologist,* núm. 67, pp. 293-315.

García, Evaristo (1898), *El plátano en Colombia y particularmente en el Valle del Cauca*, Cali, Colombia, República de Colombia, Imprenta de E. Palacios.

Garcilaso de la Vega (1966), «El Inca», *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru,* traducido por H. V. Livermore, Austin (TX), University of Texas Press [ed. orig.: *Historia general del Perú que trata del descubrimiento de él, cómo lo ganaron los españoles*, vol. 1 de 1608, vol. 2 de 1616-1617].

Genovese, Eugene D. (1974), *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made,* Nueva York, Pantheon Books.

Gilhodes, Pierre (1970), «Agrarian Struggles in Colombia» en R. Stavenhagen (comp.), *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, Garden City (NY), Doubleday, Anchor Books, pp. 407-452.

Gilmmer, Nancy Cadwell (1952), *Huarochirí in the Seventeenth Century: The Persistence of Native Religion in Colonial Peru,* Tesis de Master, Departamento de Antropología, Universidad de California.

Gilmore, Robert L. (1967), «Nueva Granada's Socialist mirage», *Hispanic America Historical Review*, vol. 36, núm. 2, pp. 190-210.

Giménez Fernández, Manuel (1947), *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

Gobernador del Cauca (1915), *Informe del gobernador del Cauca a la asamblea departamental,* Popayán, Colombia.

_____ (1919), *Informe del gobernador del Cauca a la asamblea departamental*, Popayán, Colombia.

_____ (1922), *Informe del gobernador del Cauca a la asamblea departamental*, Popayán, Colombia.

Hamilton, Colonel John Potter (1827), *Travels through the Interior Provinces of Colombia*, 2 vols. Londres, J. Murray.

Hanke, Lewis (1956), *The Imperial City of Potosi*, La Haya, Nijhoff.

Harrison, J. P. (1951), *The Colombian Tobacco Industry from Goverment Monopoly to Free Trade*: *1778-1876*, Tesis doctoral, Universidad de California.

_____ (1952), «The Evolution of the Colombian Tobacco Trade to 1875», *Hispanic American Historical Review,* núm. 32, pp. 163-174.

Helguera J. León (1971), «Coconuco: datos y documentos para la historia de una gran hacienda caucana, 1832,1842 y 1876», *Anuario colombiano de historia social y de la cultura,* núm. 5, pp. 189-203, Bogotá.

Helguera J. León y Fray Alberto López (1967), «La exportación de esclavos en la Nueva Granada», *Archivos,* núm. 1, Bogotá, pp. 447-459.

Hernando Balmori, Clemente (1955), *La conquista españoles y el teatro indígena americano*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Herskovits, Melville J. (1958), *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press.

Hesse, Mary (1963), *Models and Analogies in Science*, Londres y Nueva York, Sheed and Ward.

Hill, Christopher (1969), *Reformation to lndustrial Revolution*, 2a. edición, Harmondsworth, Penguin Books.

_____ (1975), *The World Turned Upside Down*, Harmondsworth, Penguin Books.

Holmer, Nils M. y Wassén, S. Henry (1953), «The Complete Mu-igala in picture Writing: a native Record of a Cuna Indian Medicina Song», *Etnologiska Studier,* núm. 21.

Holton, Isaac (1857), *New Granada: Twenty Months in the Andes*, Nueva York, Harper & Brothers.

Hook, Sidney (1933), *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary lnterpretation*, Londres, Víctor Gollanez.

Instituto de Parcelaciones, Colonización y Defensa Forestal (1950), *Informe del gerente*, 1949-1950, Bogotá.

Isbell, Billie Jean (1974), «Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman» en Giorgio Alberti y Enrique Mayer (comp.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 110-152.

Jacob, Margaret C. (1976), *The Newtonians and the English Revolution: 1689-1720*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

Jameson, Frederic (1971), *Marxism and Form*, Princeton, Princeton University Press.

Jaramillo Uribe, Jaime (1968), *Ensayos sobre historia social colombiana*, Bogotá, Biblioteca Universitaria de Cultura Colombiana.

Jayawardena, Chandra (1968), «Ideology and Conflict in Lower Class Communities» en *Coparative Studies in Society and History,* núm. 10, pp. 413-446.

Katz, Friederich (1972), *The Ancient American Civilizations*, traducido por K. M. Lois Simpson, Nueva York, Praeger.

King, James Ferguson (1939), *Negro Slavery in the Viceroyalty of New Granada*, Tesis doctoral, Universidad de California.

Klein, Herbert (1969), *Parties and Political Change in Bolivia: 1880- 1932*, Cambridge, Cambridge University Press.

Knight, Rolf (1972), *Sugar Plantations and Labour Patterns in the Cauca Valley, Colombia*, Departament of Anthropology, University of Toronto, Anthropological Series, núm. 12.

Korsch, Karl (1971), «Introduction to Capital» en *Three Essays on Marxism*, pp. 38-59, Londres, Pluto Press [ed. cast.: *Tres ensayos sobre marxismo,* Ciudad de México, Ediciones Era, 1979].

Kubler, Geroge (1963), «The Quechua in the Colonial World» en Julian Steward (comp.), *Handbook of South American Indian*, vol. 2, pp. 331-410, Nueva York, Cooper Square Publishers.

LaBarre, Weston (1948), *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau,* Bolivia, Menoir series núm. 68, Bolivia, Menasha (WI), American Anthropological Association.

LaFarge, Oliver (1947), *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatan Town*, Chicago (IL), University of Chicago Press.

Lea, Henry Charles (1908), *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, Nueva York, Macmillan.

Lévy-Strauss, Claude (1964), «Reciprocity: The Essence of Social Life» en R. L. Coser (comp.) *The Family: Its Structure And Function*, Nueva York, St. Martin's Press.

_____ (1967a) *Structural Anthropology,* Garden City, Nueva York, Doubleday, Anchor Books [ed. cast.: *Antropología estructural,* Barcelona, Paidos, 1987].

_____ (1967b) *Scope of Anthropology*, Londres, Jonathan Cape.

Lockhart, James (1968), *Spanish Peru: 1532-1560,* Madison (WI), University of Wisconsin Press.

Lombardi, J. V. (1971), *The Decline and Abolition of Negro Slavery in Venezuela, 1820-1854*, Westport (CT), Greenwood Publishing.

Lukács, Georg (1971), *History and Class Conciousness*, traducido por Rodney Livignstone, Londres, Merlin Press.

Madsen, William (1960), «Christo-Paganism: A Study of Mexican Religious Syncretism» en *Nativism and Syncretism,* Middle America Research Institute, núm. 19, pp. 105-179, Nueva Orleans (LA), Tulane University Press.

_____ (1969), *The Virgin's Children: Life in an Aztec Village Today*, Nueva York, Greenwood Press.

Malinowsky, B. (1965), *Coral Gardens and Their Magic. 2 vols*., Bloomington (IN), University Press.

Mancini, S. (1954), «Tendencia y uso de la tierra por la industria azucarera del Valle del Cauca», *Acta agronómica* (Facultad de Agronomía Palmira, Colombia), vol. 4. núm. 1.

Marcuse, Herbert (1978), *The Aesthetics. Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston (MA), Beacon Press.

Mariátegui, José Carlos (1971), *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality,* Austin (TX), University of Texas Press [ed. orig.: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ciudad de México, Ediciones Era, 1979].

Marx, Karl (1967), *Capital: A Critique of Political Economy. 3 vols.* Nueva York, International Publishers [ed. cast.: *El capital,* Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1992].

_____ (1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, traducido por Martin Niclaus, Harmondsworth, Penguin Books en asociación con *New Left Review* [ed. cast.: *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* Ciudad de México, Siglo XXI, 1985].

Marx, Karl, y Engels. F. (1970), *The German Ideology*, Nueva York, International Publishers [ed. cast.: *La ideología alemana,* Madrid, Akal, 2015].

Mauss, Marcel (1967), *The Gift*, traducido por Ian Cunnison, Nueva York. Norton [ed. cast.: *Ensayo sobre el don,* Buenos Aires, Katz, 2009].

Medina, Jané Toribio (1889), *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de las Indias*, Santiago, Chile, Imprenta Elzeviriana.

Meiklejohn, Norman (1968), *The Observance of Negro Slave Legislation in Colonial Nueva Granada*, Tesis doctoral, Universidad de Columbia.

Mercado, Ramón (1853), *Memoria sobre los acontecimientos del sur de la Nueva Granada durante la administración del 7 de marzo de 1849*, Bogotá, Imprenta lmparcial.

Métraux, Alfred (1934), «Contribution au folklore Andine», *Journal de la Societé des Américanistes de Paris,* núm. 26, pp. 67-102.

_____ (1969), *The History of the Incas,* Nueva York, Schoken.

Michelet, Jules (1971), *Satanism and Witchcraft*, Nueva York, Citadel Press.

Millones Santa Gadea, Luis (1964), «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Unqoy», *Revista Peruana de Cultura,* núm 3, pp. 134-140.

Mishkin, Bernard (1963), «The Contemporary Quechua» en Jules Steward (comp.), *Handbook Of South American lndians*, vol. 2, pp. 411-470, Nueva York, Cooper Square Publishers.

Molina de Cuzco, Cristóbal de (1943) [1573], *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, serie I, vol. 4, Lima, D. Miranda.

Monast, J. E. (1969), *On les croyait chrétiens: les aymara*, París, Les Editions du Cerf.

Monsalve, Diego (1927), *Colombia cafetera*, Barcelona, Artes Gráficas.

Moore, Barrington, Jr. (1967), *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston (MA), Beacon Press.

Morán, Martin de (1946) [1590], *Historia del origen y genealogía real de los reyes Inca: del Perú*, Biblioteca Misional Hispánica, Madrid, C. Bermeto.

Mosquera, Tomás Cipriano de (1853), *Memoir on the Physical and Political Geography of New Granada*, Nueva York, T. Dwight.

Murra, John (1956), *The Economic Organization of the Inca State*, Tesis doctoral, Universidad de Chicago.

_____ (1968), «An Aymara Kingdom in 1567», *Ethnohistory,* núm. 15, pp. 115-151.

Nachtigall, Horst (1966), «Ofrenda de llamas en la vida ceremonial de los pastores de la puna de Moquegua (Perú) y de la puna de Atacama (Argentina) y consideraciones histórico-culturales sobre la ganadería indígena», *Actas y Memorias*, 36º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 1964.

Nash, June (1970), «Mitos y costumbres en las minas nacionalizadas de Bolivia», *Estudios Andinos,* vol. 1, núm. 3, pp. 66-82.

_____ (1972), «The Devil in Bolivia's Nationalized Tin Mines», *Science and Society,* vol. 36, núm. 2, pp. 221-233.

_____ (1976), «Basilia» en June Nash y Manuel María Rocca, *Dos mujeres indígenas*, Antropología Social, Series, vol. 14, pp. 1-130, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano.

Needham, Joseph (1956), *Science and Civilization in China*, *Vol. 2*, *History of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Neruda, Pablo (1974), *Toward the Splendid City: Hacia la ciudad espléndida*, Nobel Lecture, Nueva York, Farrar, Strauss & Giroux.

Núñez del Prado, Óscar (1965), «Aspect of Andean Native Life» en D. B. Heath y R. N. Adams (comps.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*, pp. 102-121, Nueva York, Random House.

_____ (1968), «Una cultura como respuesta de adaptación al medio andino», *Actas y Memorias*, 37º Congreso Internacional de Americanistas, Buenos Aires.

Núñez del Prado Bejar, Juan Víctor (1974), «The Supernatural World of The Quechua of Southern Peru as Seen from the Community of Qotobama» en P. Lyon (comp.), *Native South Americans*, pp. 238-250, Boston (MA), Little Brown.

Ollman, Bertell (1971), *Alienation: Marx's concept of Man in Capitalist Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ortega, Alfredo (1932), *Ferrocarriles colombianos*, v*ol. 3*, Biblioteca de Historia Nacional de Bogotá, Imprenta Nacional.

Ortiz, Fernando (1921), «Los caballos afro-cubanos», *Revista Bimestre Cubana,* núm. 16, pp. 5-39.

Ossio A., Juan (1973), *Ideología mesiánica del mundo andino: antología de Juan Ossio A.*, Colección Biblioteca de Antropología, Lima, Imprenta Prado Pastor.

Otero, Gustavo Adolfo (1951), *La piedra mágica,* Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano.

Palau, E. (1889), *Memoria sobre el cultivo del cacao, del café y del té,* Bogotá.

Palmer, Collin (1975), «Religion and Magic in Mexican Slave Society» en Stanley L. Engerman y Eugene Genovese, *Race and Slavery in The Weestern Hemisphere: Quantitative Studies*, pp. 311-328, Princeton (NJ), Princeton University Press.

Palomino Flores, S. (1970), *El sistema de oposiciones en la comunidad Sarahua*, Tesis de Bachiller, Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, Perú.

Paredes M., Rigoberto (1920), *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, La Paz, Arno Hermanos.

Parsons, James (1968), *Antioqueño Colonization in Western Colombia*, 2ª. edición revisada, Berkeley (CA), University of California Press.

Patiño, Hernando (1975), «La lucha por la democracia y la nueva cultura en el seno de las facultades de agronomía e instituciones académicas similares» en *La tierra para el que la trabaja*, Bogotá, Asociación Colombiana de Ingenieros Agrónomos, Editorial Punto y Coma.

Pavy, David (1967), «The Negro in Western Colombia», Tesis doctoral, Universidad de Tulane.

Pérez, Felipe (1862), *Jeografía física i política del estado del Cauca*, Bogotá, Imprenta de la Nación.

Phelan, John Leddy (1967), *The Kingdom of Quito*, Madison (WI), University of Wisconsin Press.

Polanyi, Karl (1957), *The Great Transformation*, Boston (MA), Beacon Press [ed. cast.: *La gran transformación,* Barcelona, Virus, 2016].

Pons, François de (1806), *A Voyage to the Eastern Part of Terra Firme or the Spanish Main and South America during the Year: 1801, 1802, 1803 and 1804*, *vol. 1*, Nueva York, I. Riley.

Posada, Eduardo, y Restrepo Canal, Carlos (1933), *La esclavitud en Colombia, y leyes de manumisión*, Bogotá, Imprenta Nacional.

Price, Thomas J., Jr. (1955), *Saints and Spirits: A Study of Differential Acculturation in Colombian Negro Communities*, Tesis de Doctorado, Universidad del Noroeste.

Quispe M., Ulpiano (1968), «La Herranza de Choque-Huarcaya y Huancasancos», Tesis de Bachiller, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, Perú.

Radin, Paul (1957), *Primitive Man as a Philosopher*, Nueva York, Dover.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1961), «Anthropomorphic Figurines from Colombia; Their Magic and Art», en Samuel K. Lothrop (comp.), *Essays in Pre-Colombian Art and Archeology*, pp. 229-241, 493-495, Cambridge, Harvard University Press.

Rippy, J. Fred (1931), *The capitalists and Colombia*, Nueva York, Vanguard.

Robbins, Lionel (1935), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2ª. Edición, Londres, Mcmillan.

Rojas, Juan y Nash, June (1976), *He agotado mi vida en la mina: una historia de vida*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Roll, Eric, (1973), *A History of Economic Theory*, Londres, Faber & Faber.

Rothilinsberger, Ernst (1963), *El Dorado*, Bogotá, Publicaciones del Banco de la República.

Rowe, John (1957), «The Incas under Spanish Colonial Institutions», *Hispanic American Historical Review,* vol. 37, núm. 2, pp. 155-199.

_____ (1960), «The Origins of Creator Workship Amongst the Incas» en *Culture and History: Essays in Honour of Paul Radin*, compilado por Stanley Diamond, pp. 408-429, Nueva York, Columbia University Press.

_____ (1963) «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest» en *Handbook of Souther American Indians*, compilado por Julian Steward, vol. 2, pp. 183-330, Nueva York, Cooper Square Publishers.

Rudwin, Maximilian (1959), *The Devil in Legend and Literature,* La Salle, Illinois, Open Court, 1959.

Ruskin, John (1925), *The Stones of Venice,* 3 vols, Londres, George Allen & Unwin [ed. cast.: *Las piedras de Venecia y otros ensayos*, Valencia, Editorial Sempere, 1913].

Safford, Frank (1965), «Foreign and National Enterprise in Nineteenth Century Colombia», *Business History Review,* núm. 39, pp. 503-526.

_____ (1972), «Social Aspects of Politics in Nineteenth Century Spanish America: New Granada, 1825-1850», *Journal of social History,* núm. 5, pp. 344-370.

Sahlins, Marshall (1972), *Stone Age Economics*, Chicago (IL), Aldine Atherton.

Sandoval, Alonso de, S. J. (1956) [1627], *De Instauranda aethiopum salute: el mundo de la esclavitud negra en América*, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones.

Schenck, Freidrich von (1963), *Viajes por Antioquía en el año de 1880*, Bogotá, Archivo de la economía nacional.

Schmidt, Alfred (1971), *The Concept of Nature in Marx*, Londres, New Left Books.

Sébillot, Paul (1894), *Les Traveaux Publics et les mines dans les superstitions de tous les pays*, París, J. Rothschild.

Sender, Ramón J. (1961), *Seven Red Sundays*, Nueva York, Macmillan, Collier Books [ed. cast.: *Siete domingos rojos,* Barcelona, Virus, 2005].

Sendoyo, Mariana (s. f.), *Toribio: Puerto Tejada*, Popayán, Colombia Editorial del Departamento.

Sharon, Douglas (1972), «The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing» en Peter T. Furst (comp.), *Flesh of the Gods*, Nueva York, Praeger.

Sharp, William Frederick (1960), «Forsaken but for Gold: An Economic Study of Slavery and Mining in the Colombiana Choco, 1680-1810», Disertación de Doctorado, Universidad de Carolina del Norte (publicada bajo el título de *Slavery on the Spanish Frontier: the Colombian Chocó 1680-1810*, Norman (OK), University of Oklahoma Press, 1976).

Shaw, Carey, Jr. (1941), «Church and State in Colombia. As Observed by American Diplomats, 1834-1906», *Hispanic American Historical Review,* núm. 21, pp. 577-613.

Siegel, Morris (1941), «Religion in Western Guatemala: A Product of Acculturation» en *American Anthropologist,* vol. 43, núm. 1, pp. 62-76.

Smith, Adam (1967), «The History of Astronomy» en J. Ralph Lindgren, *The Early Writings of Adam Smith*, Nueva York, A. M. Kelley, pp. 52-108.

Spalding, Karen (1967), *Indian Rural Society in Colonial Peru: The Example of Huarochirí*, Disertación de Doctorando, Universidad de California.

Spurr, G. B., M. Banc-Nieto y M. G. Mnksud (1975), «Energy Expenditure Cutting Sugar Cane», *Journal of Applied Physiology,* núm. 39, pp. 990-996.

Stein, William (1961), *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*, Ithaca (CA), Cornell University Press,.

Stocking, George W. Jr. (1968), *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Nueva York, Free Press.

Tambiah. S. J. (1973), «Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View» en Robin Horton y Ruth Finnegan (comp.), *Modes of Thought*, Londres, Faber & Faber, pp. 199-229.

Tawney, R. H. (1958), Prólogo a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York. Charles Scribner's Sons, pp. 1(a)-1.

Tejado Fernández, Manuel (1954), *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*, Sevilla, Escuela de Estudio: Hispano-Americanos de Sevilla, núm. 87.

Thompson, Donald (1960), «Maya Paganism and Christianity» en *Nativism and Syncretism*, Middle American Research Institute, Nueva Orleans (LA), Tulane University Press, publicación núm. 19, pp. 1-35.

Thompson, E. P. (1967), «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», *Past and Present,* núm. 38, pp. 56-97.

Thompson, J. Eric (1970), *Maya History and Religion*, Norman (OK), University of Oklahoma Press.

Thorndike, Lee (1936), «Magic, Witchcraft, Astrology and Alchemy» en *The Cambridge Medieval History*, Planeado por J. B. Bury, vol. 8, pp. 660-687, Nueva York, Macmillan.

Trimborn, Herman (1969), «South Central America and the Andean Civilizations» en *Pre-Colombian American Religion*, compilado por W. Krickberg *et al.*, pp. 83-146, traducido por Stanley Davis, Nueva York, Holt, Reinehart y Winston.

Tschopik, Harry, Jr. (1968), *Magia en Chucuito: los aymará del Perú*, traducido por Avalos de Matos (de la edición inglesa de 1951, *The Aymaran of Chucuito, Perú. vol. 1*, Mamic. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 44, parte 2), ediciones especiales núm. 50, Ciudad de México, Instituto Indigenista Interamericano.

Tschudi, Johann J. von (1958), *Travels in Peru during the Years 1838-1842*, traducido por T. Ross, Nueva York, George P. Putnam.

Turner, Víctor (1967), *The Forest of Symbols*, Ithaca (CA), Cornell University Press [ed. cast.: *La selva de los símbolos,* Madrid, Siglo XXI, 1980].

Valcarcel, Luis E. (1967), *Etnohistoria del Perú antiguo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Mateos.

Vázquez de Espinosa, Antonio (1948), *Compendium and Description of the West Indies*, traducido por Charles Upson Clark, Washington DC, Smithsonian Institute.

Vico, Giambattista (1970), *The New Science of Giambartista Vico*, traducido por T. J. Bergin y M. H. Fisch de la 3ª edición, revisada y reducida, Ithaca (CA), Cornell University Press, 1970 [ed. cast.: *Principios de una ciencia nueva,* Ciudad de México, El Colegio de México, 1941].

Vogt, Evan (1969), *Zinacatán: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Wachtel, Nathan (1977), *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-1570*, Nueva York, Barnes and Noble, [ed. cast.: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Editorial, 1976].

Wassén, S. Henry (1940), «An Analogy between a South American and Oceanic Myth Motif, and Negro influence in Darien», *Etnologiska Studier,* núm. 10, pp. 66-79.

Watts, Alan W. (1968), *Myth and Ritual in Christianity*, Boston (MA), Beacon Press.

Weber, Max (1927)*, General Economic History*, traducido por Frank H. Knight, Nueva York, Greenberg.

_____ (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* traducido por Talcott Parsons, Nueva York, Charles Scribner's Sons [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2012].

Webster, Steven (1972), *The Social Organization of a Native Andean Community*, Disertación de Doctorado, Universidad de Washington, Seattle.

West, Robert Cooper (1952), *Colonial Placer Mining in Western Colombia*, Louisiana State University Social Science Series núm. 2, Baton Rouge (LA), Lousiana State University Press.

White, Robert Blake (1884), «Notes on the Aboriginal Races of the Northwestern Province of South America», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* núm. 13, pp. 240-255.

Whitehead, Alfred North (1967), *Adventures of Ideas,* Nueva York, The Free Press.

Williams, Raymond (1973), *The Country and the City*, Nueva York, Oxford University Press.

Wisdom, Charles (1940), *The Chortí Indians of Guatemala*, Chicago (IL), University of Chicago Press.

Wolf, Eric (1955), «Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion», *American Anthropologist,* núm. 57, pp. 452-471.

_____ (1958), «The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol», *American Journal of Folklore,* núm. 71, pp. 34-39.

Wood, G. P (1962), *Supply and Demand of Cacao in Colombia*, Mimeografiado, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Agronomía.

Wray, Joseph, y Aguirre, Alfredo (1969), «Protein-Calorie Mulnutrition in Candelaria: Prevalence, Social and Demographic Causal Factors», *Journal of Tropical Pediatrics,* núm. 15, pp. 76-98.

Zuidema, R. T. (1964), *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leinden, E. J. Brill.

_____ (1968), *A Visit to God*, La Haya, Martinus Nijhoff.